

# اشرف القطبی

اردو شرح

## قطبی تصویر

از حضرت مولانا محمد حسن باندوی

نشر

قدیمی گنج خانہ

مقابلہ آلام باغ کراچی

# اشرف القطبی

اردو شرح

## قطبی تصویرا

از حضرت مولانا محمد حسن باندوی

مدیر کتب خانہ آرام باغ - کراچی



## فہرست مضامین اشرف القطبی تصورات

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۱	مقدمہ	۲۳	۴ مقدمہ الکتاب مقدسہ العلم کے درمیان فرق
۲	دیباچہ	۲۴	۵ مقالات ثلاثہ برصغر
۳	ماہیت منطق	۲۵	۶ اقسام توقف
۴	نوی معنی	۲۶	۷ علم تصور فقط ہوگا یا تصور مع الحکم ہوگا
۵	تدوین منطق	۲۷	۸ مطلق تصور۔ تصور فقط کے درمیان فرق
۶	منطق رئیس العلوم ہے	۲۸	۹ حکم کی تعریف اور اس میں اختلاف
۷	شمس کے مصنف کے احوال	۲۹	۱۰ فرق بین المذہبین
۸	قطب الدین رازی کے حالات	۳۰	۱۱ علم کی تقسیم میں جمہور سے عدول کی وجہ
۹	مقدمہ کتاب	۳۱	۱۲ اعتراض قسم شی کا قسیم ہونا
۱۰	ممد کی تعریف	۳۲	۱۳ تحقیق لفظ قسم
۱۱	عمد و شکر میں فرق	۳۳	۱۴ تصور کی صحیح تعریف اور اس پر اعتراض
۱۲	تحقیق لغات	۳۴	۱۵ تصور بشرط شی اور لا بشرط شی کا فرق
۱۳	اقسام ہدایت	۳۵	۱۶ تصدیق اور تصور میں سے ہر ایک بدیہی
۱۴	اشکال	۳۶	۱۷ نہیں ہے اور نہ ہر ایک نظری ہے۔
۱۵	آل اور اہل کی تحقیق	۳۷	۱۸ تصور اور تصدیق کے نظری و بدیہی ہونے کی وجہ
۱۶	بعد کی تحقیق	۳۸	۱۹ دور کی تعریف اور اس کی اقسام
۱۷	معجزات	۳۹	۲۰ اقسام کا انحصار صرف تین صورتیں ہیں
۱۸	اقسام معجزہ	۴۰	۲۱ تصورات و تصدیقات کے نظری و بدیہی
۱۹	اعتیاج اول المنطق	۴۱	۲۲ ہونے کے عقلی احتمالات
۲۰	تالیف کتاب کی وجہ	۴۲	۲۳ ترتیب کی نوعی و اصطلاحی تعریف
۲۱	اقسام مقدمہ	۴۳	۲۴ تعریف علل اور بعد پر مشتمل ہے۔
۲۲	کتاب تین مقالات پر مشتمل ہے۔	۴۴	۲۵ اسی قانون کا نام منطق ہے



صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۱۳۶	منطقی کو الفاظ کی حاجت نہیں	۶۵	۱۰۱ منطق نام رکھنے کی وجہ
	اقسام حقیقت	۶۶	۱۰۲ لفظ منطق کی تحقیق
۱۳۷	مقصود بالعرض اور مقصود بالذات کا فرق	۶۷	۱۰۳ قانون امر کلی ہے
۱۳۸	دلالت اور اس کی تعریف	۶۸	۱۰۵ فوائد قیود
"	اقسام دلالت	۶۹	۱۰۷ فوائد جلیلہ
۱۴۰	دلالت نام رکھنے کی وجہ	۷۰	۱۰۹ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں
۱۴۳	فوائد قیود	۷۱	اور نہ نظری ہیں
"	دلالت کی تعریف میں وضع کی قید کا فائدہ	۷۲	۱۱۱ معارضہ
"	امکان عام اور امکان خاص کی تعریف	۷۳	۱۱۵ دوسری بحث منطق کے موضوع کے بیان میں
"	اور اس کی مثالیں	۷۴	۱۱۷ واسطہ کی تعریف مع اقسام
۱۴۵	دلالت مطابق کی تعریف کے فوائد قیود	۷۵	۱۲۰ وجہ تسمیہ
۱۴۶	وضع کی قید کا فائدہ دلالت تقصنی کی تعریف میں	۷۶	۱۲۲ موضوع الفاظ کا نام ہے یا معانی کا
۱۴۸	اقسام لزوم ذہنی	۷۷	۱۲۳ معقولات ثانویہ و ثالثہ
"	دلالت تقصنی کی تعریف	۷۸	۵۵ تیسرا مذہب مناطہ کل ہے
۱۵۰	دلالت تقصنی کی تعریف میں ایک اعتراض	۷۹	۱۲۳ سوال و جواب
	اور اس کا جواب	۸۰	۵۷ وہ احوال جن سے علم منطق میں بحث
۱۵۱	تینوں دلالت میں نسبت کا بیان	۸۱	۱۲۵ کی جاتی ہے تین قسم کے ہیں
۱۵۲	دلالت مطابق التزامی کو مستلزم ہے یا نہیں	۸۲	۱۲۷ موصل الی التصور موصل الی التصدیق
۱۵۳	امام رازی کا قول	۸۳	" وجہ تسمیہ
"	امام رازی کے قول کا جواب	۸۴	۱۲۹ اقسام تقدم و تاخر
۱۵۴	ماتن پر ایک اعتراض کہ اس کی عبارت میں تسامح ہے۔	۸۵	۱۳۱ تقدم طبعی کے فوائد قیود
"	دلالت تقصنی و التزامی آیا مطابق کو	۸۶	۱۳۲ تصور بالکثرہ تصور بکثرہ تصور بالوجہ و بوجہ
۱۵۵	لازم ہیں یا نہیں	۸۷	۱۳۳ حکم کے معنی القیاس نسبت
"	تابع بغیر متبوع نہیں نہیں پایا جاتا اس	۸۸	۱۳۴ سوال و جواب
۱۵۶	پر ایک اعتراض	۸۹	۱۳۵ مذکورہ اعتراض پر ایک نظر
		۹۰	۱۳۶ توضیح و جواب

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
۱۹۸	کلی اور جزئی نام رکھنے کی وجہ	۱۵۶	مفرد اور مرکب کی تعریف	۸۶
۱۹۹	منطقی صفت کلیات سے بحث کرتا ہے	۱۵۷	رای الجارہ کے معنی اور اس پر ایک اعتراض	۸۷
۲۰۰	جزئیات سے نہیں	۱۵۸	بحث افزا اور ترکیب	۸۸
۲۰۱	کلی کی اقسام	۱۵۹	مرکب کی تعریف کے فوائد قیود	۸۹
۲۰۲	کلی کے ساتھ ذاتی کی قید کا فائدہ	۱۶۰	مفرد مقدم ہے یا مرکب . اعتراض	۹۰
۲۰۳	نوع کی تعریف اور اس کی اقسام	۱۶۱	اور اس کا جواب	
۲۰۴	اور فوائد قیود	۱۶۲	مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے	۹۱
۲۰۵	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۳	اس پر ایک اعتراض مع جواب	۹۲
"	عقائد کی تحقیق	۱۶۴	ادات ، کلمہ اور اسم کی تعریف اور	۹۳
۲۰۸	نوع کی تعریف سے لفظ واحد کی	۱۶۵	اس پر ایک اعتراض مع جواب	
۲۰۹	قید کو خارج کر نیک فائدہ	۱۶۶	ادات کی قسمیں	۹۴
۲۱۰	مقول کی تعریف اور اقسام	۱۶۷	مرکب کی قسمیں مع سوال و جواب	۹۵
"	مع اعتراض و جواب	۱۶۸	کلمہ کی تعریف میں ہیئت کی قید کا فائدہ	۹۶
۲۱۱	تمام مشترک کی قید کا فائدہ	۱۶۹	وجہ تسمیہ	۹۷
۲۱۲	تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے	۱۷۰	اس کی تقسیم باعتبار معنی	۹۸
۲۱۳	جنس کی تعریف اور فوائد قیود	۱۷۱	تشکیک کی تعریف اور اس کی اقسام	۹۹
۲۱۴	مع اعتراض و جواب	۱۷۲	مشترک کی تعریف اور اس کی اقسام	۱۰۰
۲۱۵	جنس کی اقسام مع مثال	۱۷۳	مقول کی تعریف اور اس کی قسمیں	۱۰۱
۲۱۸	کلیات کی ترکیب کا بیان	۱۷۴	مرکب نام اور مرکب غیر نام کا بیان	۱۰۲
۲۲۰	جنس قریب اور بعید کا بیان	۱۷۵	صدق و کذب کا بیان	۱۰۳
۲۲۱	فصل کی تعریف مع فوائد قیود	۱۷۶	خبر میں صدق و کذب کا احتمال	۱۰۴
۲۲۲	واعتراض و جواب	۱۷۷	دلالت کی تعریف اور اس کا بیان	۱۰۵
۲۲۳	ماہو اور ای شی کا فرق	۱۷۸	امر ، نہی ، استفہام کی تعریف	۱۰۶
۲۲۴	فصل قریب و بعید	۱۷۹	کلی اور جزئی کی تعریف	۱۰۷
۲۲۵	عرض لازم و مفارق اور ان	۱۸۰	کلی اور جزئی کی تعریفوں میں نفس تصور	۱۰۸
۲۲۶	کی اقسام کا بیان	۱۸۱	کی قید کا فائدہ	

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۲۹۱	نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان فرق	۲۳۸	لازم کی تعریف برائے اعتراض و جواب	۱۲۰
۲۹۵	نوع کے مراتب اربعہ کا بیان	۲۵۱	خاصہ کی تعریف	۱۳۱
۲۰۵	جزر مقول فی جواب کی تعریف و اقسام	۲۵۲	عرض عام کی تعریف	۱۳۲
۳۰۸	جنس عالی کے لئے ایسی فصل کا ہونا جو اس کی مقوم ہو	۲۵۳	ان تعریفات کو رسم کہنے کی وجہ	۱۳۳
۳۱۰	محصل قسم کی تحقیق	۲۵۵	نطق، ضحک، سواد، ہنسی سے کیا مراد ہے	۱۳۴
۳۱۱	ہر فصل جو مقوم ہے نوع عالی و جنس عالی کے لئے پس وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہے	۱۵۵	عمل کی تعریف اور اقسام	۱۳۵
۳۱۲	اس کا عکس نہیں	۲۵۶	فصل ثالث مباحث کلی و جزئی	۱۳۶
۲۱۲	جو تھی فصل تعریفات کے بیان میں	۲۶۰	کلیت و جزئیّت کا مدار	۱۳۷
۲۱۵	قول شارح کا نام معرف ہے	۲۶۱	کلی منطقی، کلی طبعی، اور کلی عقلی کی تعریفات	۱۳۸
۲۱۶	تعریف بر دو اعتراض	۱۵۸	اور ان کا باہمی فرق	۱۳۹
۲۱۷	معرفت معرف کا عین ہو گا یا غیر	۲۶۵	کلی طبعی کا وجود خارج میں	۱۴۰
۲۲۰	تعریف کو جامع و مانع ہونا چاہئے	۲۶۶	کلی منطقی و کلی عقلی کا وجود خارج میں	۱۴۱
۳۲۲	حد تام و حد ناقص و رسم تام و رسم ناقص کی تعریف و مثال	۲۶۸	دونوں کلیاں مساوی ہوں گی	۱۴۲
۳۲۵	معرفت کی مذکورہ اقسام کے علاوہ دوسری قسمیں بھی ہو سکتی ہیں	۲۷۰	دونوں کلیوں کے درمیان نسبت	۱۴۳
۳۲۸	ایک اعتراض مع جواب	۲۷۲	تباہی کا مرجع دو سالبہ کلیہ	۱۴۴
۳۲۹	شی کی تعریف میں اس کے امر مساوی سے استرازا ضروری ہے	۲۷۳	نسبت کا اعتبار کلیات میں کیا گیا ہے مفہوم میں نہیں	۱۴۵
۳۳۱	تعریف میں غلط واقع ہونے کی لفظی و معنوی صورت	۲۷۴	دو مساوی کلیوں کی نفیض	۱۴۶
	دور مصرح و دور مضمر کی تعریف	۲۷۵	نفیض کے درمیان نسبت کا بیان	۱۴۷
		۲۸۱	تباہی کے ساتھ کلی کے قید کا فائدہ	۱۴۸
		۲۸۶	جزئی حقیقی کا بیان	۱۴۹
		۲۸۷	جزئی اضافی و جزئی حقیقی کے درمیان نسبت کا بیان	۱۵۰
		۲۸۸	پانچویں کلی نوع ہے	

# منطق کی ماہیت اور اسکے متعلقہ کامیاب

**مقدمہ :-** منطق کے لغوی معنی - نطق کے معنی بات کرنا۔ منطق اسی سے ماخوذ ہے۔ نطق نطق نطقاً و منطقاً باب ضرب سے بات کرنا۔ نطق کے ظاہری معنی کلام کرنا، گفتگو کرنا۔ اور نطق باطنی جس کے معنی ہیں غور کرنا، فکر کرنا یعنی اور اک - مضرب کے وزن پر منطق اسم ظرف ہوگا۔ بات کرنے کی جگہ۔ یا پھر منطق مصدر بھی ہے جس کے معنی گویائی کے ہیں۔ ابو، خوش کلامی، بات چیت قرآن مجید میں غیر انسان کے کلام کرنے کو منطق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ وَعَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ۔

**منطق کی اصطلاحی تعریف :-** اَلْاَلَةُ الْقَانُونِيَّةُ تَعَصُّمُ مَرَاغَاتِهَا الذِّهْنُ عَنِ الْخَطَاوِ فِي الْفِكْرِ منطق ایک آلہ قانونی ہے۔ جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔

**عِلْمُ الْمِيزَان :-** اس کا دوسرا نام علم المیزان بھی ہے کیونکہ اس میں طبع اور کوئی نظر میں وزن کیجاتی ہیں۔ (جو قیاس اس کے قانون کے مطابق ہوگا وہ درست ہوگا۔ اور جو اس کے قواعد کے خلاف ہوگا وہ فاسد اور غلط ہوگا)

**موضوع منطق :-** منطق کا موضوع وہ معلومات تصور یہ اور معلومات تصدیق ہیں جو نامعلوم تصور یا نامعلوم تصدیق تک پہنچانے والے ہوں۔

**منطق کی غرض و غایت :-** چونکہ انسان کی عقول مختلف ہیں۔ اس لئے ان کے نظریات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مثلاً بعض اہل عقل عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور استدلال میں یہ پیش کرتے ہیں کہ عالم موثر سے مستغنی ہے۔ اور وہ چیز جس کی شان یہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے۔ لہذا عالم قدیم ہے (العَالَمُ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمَوْثَرِ۔ وَكُلُّ مَا هَذَا أَشَانُهُ فَهُوَ قَدِيمٌ۔ فَالْعَالَمُ قَدِيمٌ) اور دوسرے عقلا جو عالم کو حادث اور مسبوق بالعدم مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے۔ الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ۔ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ۔ چونکہ عالم کی ہر چیز پر رد و بدل اور تغیر یا جاتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جس چیز پر رد و بدل ہوگا وہ حادث ہوتی ہے۔ لہذا عالم حادث ہے۔ آپ نے اہل نظر یا عقلا کے استدلال دیکھے۔ ایک طبقہ عالم کو قدیم اور دوسرا اس کو حادث قرار دیتا ہے۔ دلائل دونوں کے پاس موجود ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان متضاد نظریات میں سے کوئی ایک ہی درست ہوگا ورنہ اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ تو چونکہ اہل عقل کی نظروں میں اختلافات رونما ہوئے جن میں سے ایک ہی درست ہو سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ کونسی نظر



صحیح اور کونسی غلط ہے تو اس صحیح کو غلط سے امتیاز کرنے کے لئے ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی۔ جو خطراتی العکس سے حفاظت کرے گو یا منطق کی عرض و غایت یہ نکلی کہ خطراتی العکس سے بچنا۔ اور رائے میں درستگی کو پانا (اصابت رائے)

تدوین منطق :- چونکہ منطق ایک فطری اور طبعی فن ہے۔ اپنے مقصد کو ثابت کرنے کیلئے اس کے مناسب دلائل قائم کرنا پھر اس سے مطلوبہ کے مطابق نتیجہ اخذ کرنا، ہر عقل والے کا فطری تقاضا ہے۔ معمولی پڑھا لکھا یا عالی دماغ رکھنے والا ہو اس مقصد میں سب برابر ہیں۔ اس لئے منطق کا استعمال تو بہت پرانا ہے۔ بطور معجزہ ان کو یہ فن عطا کیا گیا تھا تا کہ اپنے مخالفین کو استدلالی رنگ پر مدلل جواب دے کر ساکت صامت کر سکیں۔ اس کے بعد اس علم کو یونان نے اپنا لیا۔

یونان میں اول تدوین :- ارسطو جو حضرت مسیح سے بھی پہلے گذرا ہے۔ اسی نے منطق و فلسفہ دونوں کو ایجاد کیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کو معلم اول کا لقب دیا گیا ہے۔ اس کے بعد بارون رشید کے دور خلافت میں مسلمانوں کے روابط اہل یونان سے کافی بڑھ گئے۔ اور آپس میں تحفہ تحائف کا سلسلہ جاری ہوا تو ایک نئی چیز اور کارآمد فن سمجھ کر مسلمانوں نے یونانی زبان سے ان علوم کو عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ اور حکومت نے ان کی سرپرستی بھی کی، ان کو وظائف دیئے اور حکومت کے اہم عہدوں پر ان کو ملازمتیں بھی دی جاتیں۔ اسلئے لوگوں میں عام شوق پڑھنے پڑھانے کا پیدا ہو گیا۔ تو منصور سامانی نے ابو نصر فارابی کو دوبارہ اس کام پر متعین کیا کہ جو تراجم غلط ہوں یا ان میں کمی بیشی ہو ان کو درست کر دیا جائے۔ اور یہ فن نکھر کر سامنے آجائے۔ اس حکم پر فارابی نے اس پر نظر ڈالی اور اس فن کو دوبارہ مدون کیا اسی وجہ سے اس کو معلم ثانی کہا جاتا ہے۔ مگر اول تو اس کی تحریر میں انتشار تھا۔ اور کتابیں بھی ضائع ہو گئیں۔ اس لئے سلطان مسعود نے شیخ ابو علی بن سینا کو معلم ثالث کہا جاتا ہے۔

منطق کے بارے میں عام نظریہ :- بالعموم منطق کا نام سن کر لوگ نفرت کا اظہار کرتے ہیں اور بغیر سوچے یہ کہہ کر اپنا بیچھا چھڑاتے ہیں کہ یہ علم بکو اس محض ہے اور پڑھے لکھے یہ تبصرہ کرتے ہیں کہ منطق ذہن خراب کر دیتا ہے اس سے عقائد آدمی کے فاسد ہو جاتے ہیں۔

خاص واقعہ :- منطق سے نفرت کا یہ نظریہ کوئی نیا نہیں ہے۔ قدیم سے چلا آیا ہے۔ ملا عصام الدین اسفرائینی نے جب تعلیم و تعلم کے ذریعہ اس علم کو رواج دیا۔ تو قاضی ابو المعانی نے ان کو ان کے طلباء سمیت ماوراء النہر سے نکل وادیا۔ اور شہرت کیا کہ منطق و فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا شرعاً جائز نہیں ہے۔

اور اق منطق سے استنجا :- جامع الرموز میں منطق کے متعلق یہ عبارت درج ہے کہ بہ

کاغذ کے منطق دران نوشتہ باشد استخار نمایند با کے نیست یعنی یحیون الاستیجاء بأوراق المنطق، منطق کے اوراق سے استخار جائز ہے۔ لیکن یہ ایک باطل نظریہ ہے جب اس کی غرض و غایت نظری و فکری غلطیوں کو درست کرنے کیلئے ہے۔ اور اگر اس کے قواعد کی رعایت کر لی جائے تو انسان فکر میں غلطی سے بچ سکتا ہے۔ نیز دوسرے کی غلطی کو آسانی سے گرفت کر سکتا ہے لہذا جب اس علم کا مقصد عقل کی اصلاح اور فکر میں درستگی ہے کون اس کو غلط قرار دے سکتا ہے یہ تو ایک مقصد ہے۔ نیز جب تمام مخلوق میں انسان کی برتری کا راز عقل انسانی ہی ہے۔ پھر جو فن اس عالی جوہر کی اصلاح کرے اس کو مفسد عقل کہنا کسی دیوانے ہی کا کام ہو سکتا ہے لیکن اگر اپنی کوتاہ فہمی سے کوئی ان قواعد کو غلط اور فاسد مقاصد میں استعمال کرنے لگے تو وہ اس کی ذاتی غلطی اور فساد ہوگا۔ فن سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

عَابِ الْمُنْطِقِ قَوْمٌ لَا عَقْلَ لَهُمْ | وَ لَيْسَ لَهُ إِذَا عَايَا بُولَا مِنْ ضَرَبَا  
مَاضِي شَمْسِ الْفَضْحِ وَالشَّمْسِ طَالَعَةُ | اِنْ لَا يَرِي ضَوْءَهَا مِنْ لَيْسَ نَابِصِي

منطق کی بعض ایسی جماعتوں نے مذمت کی ہے جن کے عقل ہی نہیں ہے۔ اور فن منطق کر کے عیب دار کرنے سے کوئی نقصان بھی نہیں ہے سورج کی روشنی کو کوئی نقصان نہیں پہونچا۔ اس حال میں کہ وہ چمک رہا ہو۔ کہ اس کو کوئی ایسا شخص کہ جس کے آنکھیں نہ ہوں نہ دیکھے۔ علم منطق کا درجہ :- ملا کاتب علی نے کشف الظنون میں نقل کیا ہے کہ شیخ ابو نصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے۔ مگر شیخ ابو علی بن سینا نے اس کو خدام العلوم اور معاون کہا ہے اس لئے کہ یہ علم علوم کے حاصل کرنیکا ذریعہ اور آگے ہے خود مقصود بالذات نہیں ہے۔ امام غزالی نے فرمایا من لم يعرف المنطق فلا ثقة له في العلوم اصلا جس نے منطق میں اچھی طرح واقفیت حاصل نہیں کی۔ اس کا علوم میں کوئی بھروسہ نہیں یعنی اس کا علم قابل اعتماد نہیں ہے۔ اس نے علوم کو کما حقہ نہیں سمجھا۔

شیخ ابو علی بن سینا کا قول ہے کہ المنطق نعم العون علی ادراك العلوم كلها۔ وقد فاض هذا العلم وجد منفعته من لم يفهمه، کہ علم منطق تمام علوم کے معلوم کرنے کیلئے معین و مددگار ہے جس نے اس علم کو ترک کر دیا (یعنی اس کو حاصل نہیں کیا) اور اس نے اس علم کے نفع سے انکار کیا۔ اس نے علم کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں۔

عارف رومی کا قول ہے ”منطق و حکمت زہر اصلاح گریخوانی اند کے باشد مباح“ دوسرے بعض علماء کا قول ہے ان سمت ادراك العلوم بسرعة فعليك بالنحو القويم ومنطق۔

اگر تم سرعت کیساتھ علوم کو حاصل کرنیکا ارادہ کرتے ہو تو اپنے پر علم نحو اور علم منطق کو لازم کر لو

(کہ ایک پر عبارت کی صحت کا مدار ہے اور دوسرے پر اس کے مفہوم و معانی کی صحت کا)

هذا الميزان العقول موضح

والنحو اضلاع اللسان بمنطق

یعقول کے لئے ترازو ہے جو دوسری عقول کے مقابلے میں ترجیح اور غالب کر نیوالی ہے یعنی علم منطق اور علم خوربان کی اصلاح کا ضامن ہے۔ بات چیت میں خطا سے بچاتا ہے۔

عارف باللہ سید الطائف امیر علماء دیوبند و سرپرست دارالعلوم دیوبند کا فرمان۔ ہم تو جیسا بخاری شریف کے مطالعہ میں اجر سمجھتے ہیں۔ میرزا بد اور امور عامہ کے مطالعہ میں بھی ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو کیوں کہ اس کا شغل بھی اللہ کے واسطے ہے اور اس کا بھی

## رسالہ شمس کے مصنف کے حالات زندگی

کتاب قطبی جس کی شرح پیش کی جا رہی ہے یہ خود ایک شرح ہے جس کا متن شمس اس وقت جبکہ ہم قطبی کے مصنف کے حالات زندگی بیان کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ مناسب ہو گا کہ اس کتاب کے متن کے مصنف کے بارے میں بھی مختصر تعارف پیش کر دیا جائے۔

رسالہ شمس کے مصنف کا نام علی ابوالحسن کینت اور نجم الدین ان کا لقب تھا ان کے والد بزرگوار کا نام عمر تھا اور دادا کا نام علی تھا۔ حکیم دبیران کے لقب سے مشہور تھے۔ کاتبی اور قزوینی ان کا خاندان ہے۔ ان کے مشہور استاد محقق نصر الدین طوسی تھے انہوں نے مقام مراغہ میں ایک رصد گاہ بنوائی۔ اس کام میں علامہ کاتبی آپ کے ساتھ شریک رہے۔

سلسلہ تصانیف

رسالہ شمس کے مصنف نے جہاں علم منطق میں نہایت جامع اور مختصر رسالہ شمس تصنیف فرمایا تھا۔ جو ان کی مہارت فی العلوم کی نشانی ہے۔ وہیں انہوں نے ایک کتاب جامع الدقائق کشف الحقائق، عین القواعد، بحر الفوائد شرح عین القواعد۔ کشف الاسرار شرح خواص الافکار مصنف افضل الدین محمد بنوخی حکمت العین اور شرح المنصص تحریر فرمائیں۔ المنصص امام فخر الدین رازی کی تصنیف لمنصص کی شرح ہے۔ ان بلند پایہ کتابوں کی تصنیف سے بنوخی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فاضل مصنف علوم میں کیا مقام رکھتے تھے۔

وفات

کتاب تاریخ محمدی میں مذکور ہے کہ آپ کی وفات ۱۳ رجب ۸۸۰ھ بمصر میں ہوئی اور وفات الوافیات میں لکھا ہے کہ وفات رمضان میں ہوئی۔ انہوں نے بھی یہی لکھا ہے چونکہ رسالہ شمس کو بعد کے علماء نے پسندیدہ نظروں سے دیکھا۔ اور اس کو بہت زیادہ

مفید پایا۔ اس نے اس کتاب کی شرح اور حواشی بھی لکھے گئے جن میں سے بعض کے نام درج ذیل ہیں  
 شرح شمس محمد بن محمد (قطب الدین رازی متوفی ۷۶۲ھ) سعدیہ :- جسکو علامہ سعد الدین تفتازانی  
 نے تصنیف فرمایا۔ ان کا سن وفات ۷۹۲ھ :- شیخ علاؤ الدین علی بن محمد نے بھی اس کی شرح تحریر  
 کی ہے ان کی وفات ۸۲۲ھ میں ہوئی۔ ایک نام تمام شرح اسی رسالہ شمس کی بھی۔ شیخ جلال الدین  
 محمد بن احمد علی نے لکھی ہے۔ ان کی وفات ۸۶۲ھ میں ہوئی۔

علامہ جرجانی احمد بن عثمان ترکمانی۔ متوفی ۸۶۲ھ میں بھی ایک شرح لکھی ہے۔  
 ابو محمد زین الدین عبد الرحمن۔ متوفی ۸۶۲ھ میں بھی ایک شرح لکھی ہے۔  
 سید محمد بن سید علی ہمدانی۔ متوفی ۸۶۲ھ میں بھی ایک شرح لکھی ہے۔  
 آخر میں شیخ نور الدین بن محمد احمد آبادی۔ متوفی ۸۶۲ھ میں اس رسالہ پر بہت مفید حاشیہ  
 تحریر فرمایا ہے۔

## رسالہ شمس کے شارح کے حالات زندگی

**نام اور نسب** ابو عبد اللہ ان کی کنیت اور نام محمد تھا۔ اور ان کا لقب قطب الدین تھائی تھا۔  
 ان کے والد بزرگوار کا نام محمد تھا۔ ان کو رازی اس لئے لکھا جاتا ہے کیوں کہ  
 یہ قصبہ رے کے رہنے والے تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بلاد دہلیم میں رے ایک شہر تھا۔  
**پیدائش** ان کی پیدائش ۷۹۲ھ میں ہوئی۔ شیخ جلال الدین سیوطی نے اور صاحب کشف  
 الظنون نے ان کا نام بجائے محمد کے محمود لکھا ہے۔

**تحتانی لکھنے کی وجہ** ان کے نام کے ساتھ التھائی بھی لکھا جاتا ہے اس کی وجہ مفتاح السعاده  
 کے مصنف نے یہ لکھا ہے کہ قطب الدین رازی قطبی کے مصنف اور  
 قطب الدین شیرازی جن کی کنیت ابو النضر محمود بن مسعود بن مصلح جو .... حکمت الاشراق نامی کتب  
 کے شارح بھی ہیں دونوں اصحاب علم و فضل ہم زمانہ ہیں اور اتفاق سے دونوں شیرازی ہیں ایک  
 ہی مدرسہ میں پڑھاتے تھے۔ ان کے درمیان فرق کرنے کیلئے ان کی درس گاہوں کی جانب  
 نسبت کر دی گئی تھی۔ قطب الدین شیرازی بالائی منزل کی درس گاہ میں درس دیتے تھے۔ اس لئے  
 ان کے نام کیساتھ فوقانی اور قطب الدین رازی تحتانی درس گاہ میں درس دیتے تھے۔ اس لئے  
 ان کے نام کے ساتھ تحتانی کے لقب کا اضافہ کیا گیا تھا۔

وہ مقامات جہاں انہوں نے تحصیل علوم کیا | طبقات اشافعیہ میں ابن شہر نے لکھا ہے۔



کہ قطب الدین رازی نے اپنے ہی علاقے میں رہ کر علوم عقلیہ حاصل کئے نیز علوم شرعیہ میں بھی شریک رہے۔ اس کے بعد عرصہ و غیرہ سے علمی استفادہ کرتے رہے۔ آخر میں دمشق ہی میں مقیم رہے۔ آپ نے جیسا کہ کتاب مفتاح السعادة میں مذکور ہے۔ اکمل الدین بابر نے قاهرہ میں شیخ شمس الدین اصہبانی سے بھی شرف تلمذ حاصل کیا ہے۔

**آپ کا علمی مقام** طبقات الکبریٰ میں علامہ تاج الدین سبکی نے لکھا ہے کہ موصوف امام مبرذ فی المعقولات، علم معقولات میں چوٹی کے امام تھے اور دور دور تک آپ کے نام کی شہرت ہے۔ جب یہ ۶۹۲ھ میں دمشق وارد ہوئے تو ہم نے ان سے خوب بحث و مباحثہ کیا تو اندازہ ہوا کہ موصوف علم منطق و علم حکمت میں امام ہیں۔ نیز علم تفسیر، علم بیان و معانی میں جید عالم ہیں۔ علامہ ابن کثیر نے تو ان کے متعلق لکھا ہے کہ أحد المتکلمین العالمین بالمنطق، یہ متکلمین میں سے ایک ہیں۔ علم منطق کے بہترین عالم ہیں۔

**درس و تدریس کا شغل** آپ کے درس کا مقام آپ کے بلند پایہ شاگردوں سے معلوم ہو سکتا ہے جو اپنے وقت کے آسمان علم و فضل گذرے ہیں۔ مثلاً علامہ سعد الدین تفتازانی، محقق و دراز علامہ جلال الدین دوانی کے شاگرد و شاگردوں میں سے ہیں۔ جلال الدین دوانی کے متعلق زبیر الخواطر میں لکھا ہے کہ أحد العلماء المشہورین بالدرس و الافادۃ الذی قرأ العلم علی الشیخ قطب الدین رازی، علامہ جلال الدین مشہور علماء میں سے ہیں جو اپنے درس و تدریس میں یکتا تھے۔ اور انہوں نے شیخ قطب الدین رازی سے شرف تلمذ حاصل کیا تھا۔ میر سید شریف جرجانی بھی ان سے علمی استفادہ کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مگر چونکہ شیخ قطب الدین رازی کبر سنی کیوں سے کافی ضعیف ہو چکے تھے۔ اس لئے ان کو استفادہ کا موقع نہیں مل سکا۔ **وقت و تحت آیات** موصوف نے تقریباً ۴۴ برس کی عمر پالی بتاریخ ۸ ذوالقعدہ ۶۹۲ھ میں اس دار فانی سے دار البقار کو سفر فرمایا تھا ان کا سن و وقت بعض دوسرے علماء نے اور بھی ذکر کیا ہے۔ مگر علامہ ابن کثیر، علامہ جلال الدین سیوطی نے سن و وفات وہی ذکر کیا ہے جو ہم نے اوپر نقل کیا۔

**آپ کا مسلک** بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ شافعی المسلک تھے۔ مگر دوسرے حضرات نے موصوف کو حنفی ہونا بتایا ہے۔

**آپ کی بعض تصنیفات** انسان کے علم و ذہانت کا صحیح اندازہ اس کی تحریر و تقریر اور تصانیف سے ہوا کرتا ہے۔ بقول علامہ فرنگی محلی ان کی جودت طبع اور استقامت فہم و فراست کا پتہ آپ کی تصانیف سے چلتا ہے۔ آپ تصنیفات میں فن منطق کی بہترین کتاب

لوائح الاسرار ہے جو کتاب مطالع الانوار کی شرح ہے جس کو انہوں نے سلطان خدا بندہ کے وزیر غیا الدین محمد بن خواجہ رشید کیلئے ارقام فرمائی تھی۔ دوسری کتاب آپ کی محاکمات ہے جو محقق نصیر الدین طوسی کی کتاب اشارات کی شرح ہے نیز چوتھی کتاب شیخ ابو علی بن سینا کی کتاب الاشارات والتنبیہات کی شرح بھی لکھی۔ اور اس پر کافی اعتراضات وارد فرمائے ہیں۔ انہوں نے ابن سینا کی کتاب پر رد و تبصرہ لکھ کر قطب الدین شیرازی کو دکھلایا تو انہوں نے یہ جواب میں تاثر ظاہر کیا کہ التعقب علی صاحب الکلام الکثیر یسیر۔ واما اللائق بک ان نکون حکما بیدہ و بین النصید، کثیر کلام پر معمولی اور مختصر اعتراض آپ کے لئے مناسب نہیں ہے آپ کے لئے مناسب تو یہ ہے کہ اس کے اور نصیر کے درمیان محاکمہ پر مشتمل کتاب تصنیف فرمادیتے۔ اس پر موصوف نے کتاب المحاکمات تصنیف فرمائی یہ کتاب ماہ جمادی الآخر ۵۵۵ھ میں لکھی گئی۔ رسالہ قطبیہ حواشی کشاف۔ شرح الحادی النصیر چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ قطبی شرح شمسہ آپ کی مقبول ترین تصنیف ہے۔ تصنیف ہونے کے بعد سے آج تک تمام مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

**حواشی قطبی** یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ بعد میں اہل قلم نے اس کتاب کو اپنے حواشی سے مزین کیا۔ اس سلسلے میں چند اسماء گرامی درج ذیل ہیں۔ حاشیہ مولانا عصام الدین اسفہانی، حاشیہ مولانا خلیل بن محمد قربانی رضوی، حاشیہ مولانا فاضل سمرقندی۔ حاشیہ مولانا عبد الحکیم سیال کوٹی، حاشیہ میر سید شریف جرجانی، حاشیہ مولانا وجیہ الدین نصر الدین عماد الدین جرجانی، حاشیہ مولانا برکت اللہ بن محمد احمد شرح اردو قدیم فاضل مدرس حضرت مولانا اسلام الحق صاحب اعظمی مدرس قدیم دارالعلوم دیوبند۔



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اِنَّ اَنْهٰی دُخَانٍ تَنْظُمُ بِنَاثِ الْبِیَّانِ وَ اَنْهٰی نَهْدٍ تَنْشُرُنِیْ اُزْدَانَ الْاَفْعَانِ ۔

### ترجمہ

اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔ بیشک بہترین موتی جسکو بیان کی انگلیوں سے پرویا ہے اور نگین کلی جسکو ذہنوں کی چادر میں پھیلا یا اور بکھیرا گیا ہے۔

### تحقیق لغت

ابھی عمدہ، لطیف صفت اسم تفضیل۔ دُرَّر۔ دُرَّة کی جمع ہے۔ موتی اور دُرَّ ثَمَّاء کے بغیر اسم جنس ہے۔ جو قلیل و کثیر دونوں پر بولا جاتا ہے۔ تَنْظُم۔ مضارع مجہول باب ضرب نظم کرنا، موتی پرونا، ایک لڑی میں ترتیب وار جمع کرنا۔ بِنَاثِ کی جمع ہے۔ انگلی کا پور مراد ہے فصیح گفتگو ہے جو قلبی تاثرات کو عمدہ الفاظ میں بیان کرے۔ ازہٰجی باب نصر ہو اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ رنگ پکڑنا، زہر بکلی۔ تَنْشُر۔ مضارع مجہول باب ضرب کسی چیز کو بکھیر دینا۔ اُزْدَان جمع ردن کی ہے۔ آستین کا وہ کنارہ جو کشادہ ہو۔ اور اُزْدَان ذہن کی جمع ہے۔

علامہ قطب الدین رازی نے اپنی شرح کو بسم اللہ اور الحمد سے شروع کیا ہے اس سے جس طرح قرآن مجید کی اقتدار ہوتی کہ قرآن مجید بھی بسم اللہ اور الحمد اللہ سے شروع کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث شریف کی بھی اقتدار حضرت مصنف نے فرمائی ہے۔ حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں آنحضرت کا قول نقل فرمایا ہے کہ کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَّمْ یُبْدَ اَوْفَیْہِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فَهُوَ اَقْطَعُ جو اہم کام بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع نہ کیا گیا ہو۔ وہ بے برکت ہوتا ہے ایک روایت بحمد اللہ کی بھی ہے۔ احادیث سے قدر مشترک یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر کام کی ابتداء اللہ تعالیٰ کے ذکر سے ہونی چاہیے خواہ تسبیح و تقدیس کی صورت میں ہو یا بصورت تجید و تشکر کے یا تہلیل و تکبیر کے یا بذریعہ تسبیح کے اور دعا کے۔ ایک روایت میں لایا ہے کہ بذكر اللہ بھی مذکور ہے۔ البتہ مصنفین کتاب کا یہ معمول ہے کہ وہ اولاً بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد اس کے الحمد لکھ کر کتاب کو شروع کرتے ہیں۔

### اعتراض

حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم ذکر کرتے پھر اس کے بعد متصلاً حمد تحریر کرتے مگر شارح قطب الدین رازی نے پہلے حمد کی خوبی بیان کی ہے اس کے بعد حمد کو ذکر فرمایا ہے۔ اس میں قرآن و حدیث دونوں کی اقتدا نہیں پائی جاتی۔ نیز جہور کے طرز تحریر کے بھی خلاف ہے۔

جواب احادیث میں کل امر ذی بال لم یبدأ الخ سے ابتداء حقیقی مراد نہیں ہے۔ ورنہ اشکال

یہ وارد ہوگا کہ جب روایات دونوں قسم کی ہیں۔ بسم اللہ کو شروع میں لائے اور حمد کو اس کے بعد اگر حمد سے ابتداء کیجاتی تو بسم اللہ والی روایت کی خلاف ورزی لازم آتی۔ اور اگر بسم اللہ سے ابتداء کرتے تو حمد والی روایت کا ترک لازم آتا۔ نہیں تو دونوں سے ابتداء کرنے پر اشکال تھا۔ ایک صورت یہ تھی کہ دونوں ہی سے ابتداء کرتے۔ مگر یہ محال ہے، ابتداء کسی ایک سے ہی ممکن ہے۔

اور جمع بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ ابتداء کو یہاں ابتداء حقیقی کے بجائے ابتداء عرفی پر محمول کیا جائے اور حدیث کے معنی یہ ہوں کہ مقصود کے ذکر کرنے سے پہلے بسم اللہ اور حمد دونوں ذکر کر دینے جائیں نیز ایک صورت یہ بھی ہے کہ ابتداء سے مراد حدیث میں ابتداء اضافی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ نسبت مقصد یہ دونوں مقدم ذکر کئے جائیں اور مصنف کی طرح سب سے پہلے بسم اللہ پھر متعلقات حمد اور اس کے بعد حمد کو ذکر کریں اور پھر خطبہ کے بعد اصل (مقصود صلی) کو تحریر کیا جائے۔

قولا تنظم۔ صنف واحد مذکر مفارع مجہول اور واحد مذکر غائب ہوگا اگر اس کو نیظم یا کیسا پڑھا جائے۔ ناکیساتھ پڑھنے میں یہ درز کی صفت واقع ہوگا۔ اور یا کیسا تنہ پڑھنے میں لفظ ابھی کی صفت بنے گا۔ قولا الیسان۔ لغت میں اس کے معنی ظاہر کرنا، واضح کرنا، اس کلام کو کہتے ہیں جو دل کی آواز کو واضح کرے۔ اصطلاح میں بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طریقوں سے ادارہ کرنا طرز معلوم ہو جائے جو مرادی معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کے مقابلے زیادہ واضح اور ظاہر ہو۔

قولا ازہی۔ زہی۔ یزہو زہوا وزہا باب نصر۔ البصر رنگ اختیار کرنا۔ حدیث امام مسلم و امام ترمذی حضرت محمد اللہ بن محمد سے نقل کی ہے کہ «وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْغُلِّ حَتَّى تَنْزُوهَا»۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی بیج سے منع فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ وہ پک جائیں اس روایت میں ترہو باب نصر سے استعمال ہوا ہے۔

دوسری روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ہے فرمایا «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْخَمْرِ حَتَّى تَنْزُوهَا قَبْلَ ذِمَّتِ زَهْيٍ قَالَ حَقٌّ نَخَمَرُ» رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیج سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ سرخ ہو جائیں آپ سے دریافت کیا گیا کہ وہاں ترہی تو آپ نے فرمایا یہاں تک کہ وہ سرخ ہو جائیں۔ اس روایت میں ترہی باب افعال سے استعمال ہوا ہے۔

قولا زہر۔ زار کو زبر بار کو سکون۔ فجر کے وزن پر جمع ہے اس کا واحد زہرہ ہے اس کے معنی ہیں کھلی۔ بعض نے زہر کو اسم جنس مان کر گلاب کے معنی لئے ہیں اگر زہر زار کو ضد اور بار کو فخر پڑھا جائے تو درز کے ہم وزن ہو جائیگا۔

قولا الاذبان۔ یہ ذہن کی جمع ہے۔ آدمی کے اندر باری تعالیٰ سے خلقی طور پر ایک قوت ودیعت فرمائی ہے جس میں اشیاء کی صورتیں چھپ جاتی ہیں یہ صورتیں خواہ محسوس کی ہوں یا مستحسوس کی۔



بعض نے کہا ہے کہ علوم کو حاصل کرنے کیلئے نفس میں جو استعداد پائی جاتی ہے اس استعداد کو ذہن کہتے ہیں اور اس میں اگر عمدگی اور وجود پائی جائے تو اس کو فطانت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک معنی قوت کے ہیں یعنی ذہن کو قوت کہتے ہیں۔ عربی کا مقود ہے ماہر صلی ذہن۔ میرے پیر میں چلنے کی طاقت نہیں ہے۔ (نوٹ) :- شارح نے شروع کی بات کی ہے۔ اس خطبہ میں اپنی قابلیت اور مہارت کو پیش کیا ہے۔ اور اور جگہ جگہ استعارات استعمال کئے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ یہاں بدلتے تشبیہ دی ہے صرف مشبہ یعنی بیان کو ذکر کیا ہے اور جو یہ مشبہ ہے اور فار تشبیہ کو حذف کر دیا ہے پھر اسکے بعد کے لازم یعنی بنان کو ذکر کیا ہے جس میں استعارہ تخلیل پایا جاتا ہے۔ پھر یہ کے مناسبات کو ذکر کیا ہے اس لئے یہاں استعارہ ترجیح پایا گیا ہے۔ محمد حسن باندوی

حمد مبدع النطق الموجودات بایات وجوب وجوده وشكركم نعم اغرق الهلوقات فی بحار افضاله وجوده۔

**ترجیہ** بغیر نمونہ کے عالم کو پیدا کر نیوالے کی حمد ہے (تعریف ہے) جس نے اپنے واجب الوجود ہونے کی نشانیوں کیساتھ بات کر نیوالا بنایا (قوت گویائی بخشی) اور اس منعم کا شکر ہے کہ جس نے تمام مخلوق کو وجود و احسان اور فضل و کرم کے سمندریوں میں غرق فرما دیا (ڈبو دیا) یعنی پوری مخلوق پر اس منعم حقیقی کے فضل و احسانات ہی ہیں جن کا ہم شکر یہ ادا کرتے ہیں۔

**تشریح** قولہ حمد مبدع۔ سابق جملہ میں ان مذکور ہوا تھا۔ حمد مبدع اس کی خبر واقع ہے اسی لئے مرفوع پڑھا گیا ہے۔ اس جگہ مسند الہ کو اس واسطے مقدم ذکر کیا گیا تاکہ شوق پیدا ہو جائے۔ اور آنے کے بعد ذہن میں راسخ ہو جائے۔ کیوں کہ شوق اور انتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں راسخ ہو جایا کرتی ہے۔

سوال :- اگر اس جملے کی ترکیب اس طرح کر دی جائے کہ ابھی دُزخِ مقدم ہو اور حمد مبدع ان کا اسم مؤخر ہو جائے۔ تو بھی خبر کا شوق پیدا ہو سکتا ہے۔

اجواب :- اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ حمد نکرہ کی طرف مضاف ہے اور وہ نکرہ صریحاً فعلیہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہذا تخصیص کا فائدہ دونوں ہی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ دونوں اس میں برابر ہیں۔ مساوات کی صورت میں قاعدہ ہے کہ مسند الہ وہی بن سکتا ہے جو کلام میں مقدم مذکور ہو

**حمد کی تعریف** ھُوَ الْوَصْفُ الْإِنْسَانِي بِالْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِي عَلَى جِهَةِ التَّعْظِيمِ سِوَاءَ بِالنِّعْمَةِ أَوْ بِغَيْرِهَا دُوسری تعریف ھُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ

الاختیار ہی نعمتہ کانت اَوْ غیرہا۔ الفاظ کی کمی بیشی ضرور ہے۔ مگر حاصل دونوں تعریفوں کا ایک ہی ہے۔ (یعنی زبان سے اچھے اوصاف کا بیان کرنا جو کہ اختیاری ہوں نعمت کے بدلے ہوں یا بغیر نعمت کے جیل کے متعلق تین قول ہیں۔ اول یہ کہ جیل حمد اور مدح دونوں میں اختیاری کے ساتھ مقید ہے۔ اور مدح میں اختیاری کی کوئی قید نہیں ہے۔

علیٰ جہۃ التعظیم۔ حمد کیلئے شرط ہے جس سے استہزار خارج ہو گیا۔ اس لئے اگر کسی نے بکر فاضل کہہ کر اس سے مذاق کا ارادہ کیا تو لفظ وہ حمد میں شمار ہو جائیگا۔ مگر اصطلاح میں اسکو حمد کہیں گے قولہ بایات۔ نطق کی دو صورتیں ہیں۔ نطق ظاہری کلام کرنا۔ اور نطق باطنی غور و فکر کرنا دونوں صورتوں میں آیات کی بار تقدیر کیلئے ہے ہو سکتی ہے اور مراد مانتھن ہے جس سے کلام کیا جائے اور ماید رک بہ دونوں آیات ہوں گی اور بار کو سبب کیلئے مانتھن تو انطق کا مفعول ثانی بالواسطہ محذوف ہوگا قولہ مشکوٰۃ منعم۔ وہ فعل جو منعم کے منعم ہونے کی حیثیت سے تعظیم پر دلالت کرے خواہ دل سے یا زبان سے یا اعضاء بدن سے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حمد میں تو زبان کی قید ہے کہ حمد ہمیشہ زبان ہی سے ادا ہوگی خواہ نعمت کے مقابلے میں ہو یا بلا نعمت کے۔ اور شکر ہمیشہ نعمت کے مقابلے میں ہوگا عام اس سے زبان سے شکر ادا کیا جائے یا دیگر اعضاء بدن سے۔

ماتن مصنف نے اپنے خطبہ میں منعم کا لفظ شکر کے موقع پر اور مبدع کو حمد کے موقع پر ذکر فرما کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تلا لا فی ظلمہ الیالی النوار حکمتہ الباہرۃ واستنار علی صفحات الایام آثار سلطنتہ القاہرۃ  
نحمدہ علی ما اولا نامن الاء انما ہرت سرمایہا ونشکرة علی ما اعطانا من نعماء اترحیاضہا

**ترجمہ** اس کی غالب حکمتوں کے انوار راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھے۔ اور اس کی غالب سلطنت کے آثار ایام کے صفحات پر روشن ہو گئے۔ ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی ایسی نعمتیں عطا فرمائیں کہ جن کے باغات پر رونق ہو گئے۔ اور ہم اسکا شکر یہ ادا کرتے ہیں ان نوازشوں پر کہ جو اس نے ہم کو عطا فرمائیں۔ ایسی نعمتیں کہ ان کے حوض بھر گئے۔

**تشریح** ظلمہ کی جمع ہے تاریکی۔ یعنی روشنی کی ضد۔ اور الیالی۔ نیل کی جمع ہے راتیں۔ یعنی ضد النہار۔ اس جگہ ظلمہ کی اضافت لیالی کی طرف۔ بمعنی لام ہے۔ یعنی راتوں کی تاریکی میں۔ اور ظلمہ سے مراد اگر مظلمہ ہو تو یہ اضافت صفت کی موصوف کی جانب ہوگی جیسے

جو وقیفہ میں۔ اور عبارت کے معنی یہ ہوں گے کہ تاریک راتوں میں اس کی غالب حکمتوں کے انوار جلتے ہیں قول انوار حکمتہ۔ انوار جمع نور۔ روشن چیز۔ خواہ بالذات روشنی دینے والی ہو جیسے سورج یا کسی واسطے سے دوسرے کو منور کرنیوالی ہو جیسے چاند۔ ایک قول یہ ہے کہ منیر اس کو کہتے ہیں جو بالواسطہ منور کرتی ہو۔ اور منور۔ اس کو کہتے ہیں جو بلا واسطہ دیگر گردش کرنیوالا ہو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا۔ اللہ وہ ذات ہے جس نے سورج کو بالذات روشنی دینے والا۔ اور چاند کو منور کرنیوالا پیدا فرمایا ہے۔ نور کی ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ نور وہ کیفیت ہے جس کو پہلے آنکھ اور اک کرتی ہے اور اس کے توسط سے مبصرات کا ادراک کرتی ہے۔

حکمۃ۔ فعل کے وزن پر ہے معنی احکام اور اتفاق کے ہیں۔ علم عمل اور قول تینوں میں ہو یا ان میں سے کسی ایک میں۔ نیز فلسفہ، انصاف، عدل، مساوات، مصلحت اور فائدہ کسی فعل پر مرتب ہو نیز حق کے مطابق بات کرنا بھی اس کے معانی بیان کئے جاتے ہیں۔ البحر میں لکھا ہے کہ حکمت کے معانی اہل عرب نے انیس بیان کئے ہیں۔

قولہ ریاضہا۔ مصنف نے الاء اور نعماء کے الفاظ حمد میں ذکر فرمائے ہیں۔ یعنی اللہ کے نعمتوں کو باغات سے تشبیہ دی ہے۔ جو استعارہ بالکنایہ ہے۔ اور ریاض اور ریاض کا اثبات تخیل ہے اور ازہار اور انزاع کا اثبات ترشح ہے۔

**تحقیق لغت** تلالا النجم۔ ستارہ چمک اٹھا۔ ظلم تاریکیاں، ظلمہ کی جمع ہے۔ یآلی، راتیں جمع لیل۔ انوار جمع نور۔ حکمت۔ علم و عمل کی درستگی۔ باہرہ بمعنی غالب۔ قابض غالب ہونا۔ اولانا ایلا۔ احسان کرنا۔ الاعمج الی نعمت۔ ازہرت کلی کا لکنا۔ ریاض۔ روضہ کی جمع ہے باغات۔ نعماء یہ اسم ہے جمع ہے۔ نعمت۔ الاء۔ ظاہری نعمتیں۔ اور نعماء سے باطنی نعمتیں بھی مراد لے لی جاتی ہیں۔ ارتوت کے معنی بھروینا۔ حیاض حوض کی جمع ہے۔

ونسأله ان یفیض علینا من ذلال ہذا یتہ ویوفقنا للعروج الی معارج عنایتہ وان یخصصہ رسولہ محمد اشرف البریات بافضل الصلوات والہ المنتخبین واصحابہ المنتخبین بالکل النجات

**ترجمہ**

اور ہم اس سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ بہائے ہم پر اپنی ہدایت کے عمدہ پانی کو۔ اور ہم کو توفیق دے اپنی عنایتوں سے بندیوں تک پہنچنے کی۔ اور درخواست کرتے ہیں ہم اس سے کہ مخصوص فرمائے اپنے رسول مقبول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کہ تمام مخلوق میں سب سے اشرف، اعلیٰ ہیں، افضل صلوات کیساتھ اور ان کی آل و اولاد پر جو کہ منتخب ہیں اور ان کے جمع صحابہ

رضی اللہ عنہم کو جو کہ انتخاب کئے ہوئے ہیں کامل نجات کے ساتھ (کامل درود و سلام اور رحمتوں) کے ساتھ مخصوص فرمائے۔ آمین

**تحقیق لفظ** یفیض باب افعال۔ افاضتہ مصدر بہانا، فیض پہنچانا۔ ہدایت۔ دینا، سیدھا راستہ دکھانا، رہنمائی کرنا۔ یوفقنا۔ ناصیہ متکلم مفعول بر یوفق واحد مذکر غائب۔ توفیق مصدر مطلوب خیر کے لئے۔ اسباب فراہم کرنا۔ عروج نصر و ضرب بلندی پر چڑھنا، روحانی ترقی کرنا۔ معارج معرج کی جمع ہے جس کے معنی ہیں چڑھنے کا مقام۔ عنایت۔ توجہ، رحمت اور حفاظت۔ تخصّص باب تعنیل سے واحد مذکر غائب تخصیص مصدر ہے خاص کرنا۔ بریات۔ بریتہ کی جمع ہے مخلوق، روئے زمین۔ منتخبین یا و لون کے ساتھ منتخب کی جمع ہے۔ جن کا انتخاب کیا گیا ہو۔ اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ وہ مبارک انسان جنہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بحالت ایمان دیکھا ہو اور ایمان ہی پر ان کا انتقال ہوا ہو۔ منتخبین منتخبین کے مناسب لایا گیا ہے۔ اشرف الاصل برگزیدہ حضرات۔ النجات نجات کی جمع ہے زندہ رکھنا باقی رکھنا، اس کا استعمال دعا اور سلام کے معنی میں ہوتا ہے۔

**تشریح** قولہ من زلال ہدایت۔ زلال مشبہ اور ہدایت مشبہ ہے۔ اس میں مشبہ کی اضافت مشبہ کی جانب کی گئی ہے۔ یعنی وہ ہدایت جو صاف ستھرے پانی کی مانند صاف اور واضح ہے۔ اور اس کے لئے زلال کو ثابت کرنا استعارۂ تخلیلہ اور افاضہ کا اثبات اس کیلئے استعارۂ ترشیح ہے۔ ہدایت کے دو معنی آتے ہیں۔ امارۃ الطریق، راستہ دکھانا۔ اور ایصال الی المطلوب، کسی کو منزل مقصود تک پہنچا دینا۔ معتزلہ ہدایت کے یہی معنی لیتے ہیں۔ مگر اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ کا قول ہے وَأَمَّا قَوْمٌ فَهَذَا يَهْدِيهِمْ فَاسْتَجَبُوا لِقَوْلِي عَلَى الْهَدْيِ۔ بہر حال ہم نے قوم شود کو ہدایت دی۔ پس انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی اور اس کو پسند کر لیا۔ باری تعالیٰ کسی کو منزل مقصود تک پہنچا دیں۔ اس کے بعد وہ گمراہ ہو جائیں حال ہے اس لئے کہ حق تک واصل ہونے کی بعد گمراہی نہیں پائی جاسکتی۔ لہذا ہدایت کے معنی وہ لینا پڑیگا جس پر یہ اعتراض وارد نہ ہو۔ یعنی ارادۃ الطریق کے معنی۔

پہلے معنی پر بھی اعتراض ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ۔ کہ آپ ہدایت نہیں فرما سکتے جس کو آپ چاہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے صراط مستقیم کی ہدایت دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقدر رسالت ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ہدایت دینے اور حق کا راستہ بتانے کے لئے آپ کی بعثت ہی ہوتی تھی۔

علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ ہدایت کبھی متعدی بنفہر ہوتا ہے جیسے اُہْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ میں۔

اور کبھی الٰہی کے ساتھ متعدی ہو کرتا ہے جیسے یَهْدِي إِلَى مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ۔ اسی طرح کبھی لام کے ساتھ متعدی ہو جاتا ہے جیسے إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي بِلِقَىٰ رَبِّهِ أَقْدَمُ۔ ان مذکورہ تینوں صورتوں میں سے پہلے صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہیں اور بعد کی دونوں صورتوں میں ارشاد الطریق کے معنی۔

ہدایت :- ایک الہامی ہوتی ہے جیسے بچے کا از خود پستان کو چوسنا اور دودھ پینا۔ یہ صرف منجانب اللہ ہوتا ہے۔ اسے کوئی نہیں بتلاتا۔ ہدایت احساسی۔ انسان جب ہوش مند ہو جاتا ہے اور اس کے ظاہری و باطنی قوی مضبوط ہو جاتے ہیں تو اچھے اور برے کے فرق وہ خود کرنے لگتا ہے۔ عقلی ہدایت جن چیزوں کی طرف جو اس رہنمائی کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ ان کو ادراک کر لیتی ہے۔ ایک ہدایت استدلالی اور نظری ہے۔ جو بات محض عقل سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس کو معلوم کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے دلائل عطاء فرماتے ہیں ان کی مدد سے عقل مقصود کو معلوم کر لیتی ہے۔ ایک انبیائی ہدایت ہے۔ ایسے ہی جن کو ادراک کرنے سے عقل اور دلائل عقیدہ عاجز ہیں۔ ان کی تعلیم دینے کیلئے حضرات انبیاء علیہم السلام مبعوث کئے گئے ہیں اور ان کو بتانے کیلئے کتب سماویہ نازل ہوئیں۔

اقسام ہدایت :- پھر اس ہدایت کی دو قسمیں ہیں۔ ہدایت خاص۔ ہدایت عام۔ ہدایت عام یہ ہے کہ بھلائی اور برائی دونوں کے راستے واضح کر دیئے جائیں۔ ہدایت عام کی دو صورتیں ہیں۔ اول تیبائی۔ دوم توفیقی۔ پیغمبر جو ہدایت لیکر تشریف لائے اس کو اس طرح بیان کر دے کہ مراد سمجھنے میں کوئی حفاہ باقی نہ رہ جائے۔ فقہاء اس کو اپنی اصطلاح میں ابتلاء نام رکھتے ہیں۔

اور ہدایت توفیقی یہ ہے کہ کسی شخص کو انبیاء کی ہدایت کے ساتھ وابستگی کے اسباب جمع ہو جائیں ہدایت خاص :- خاص نور ہے جو بذریعہ نبوت یا ولایت کسی کی قوت مدرکہ میں روشن ہو جائے اس کی برکت سے اشیاء کی حقائق اس طرح روشن اور منور ہوں جیسا کہ وہ واقع میں پائی جاتی ہیں۔ یعنی اشیاء کا حقیقی ادراک ان کو حاصل ہو جائے۔ اس کا ایک مرتبہ تو یہ ہے کہ ہدایت منجانب اللہ حاصل ہو جائے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ فَمَا لَهُ هَادٍ یَا أَلِی اللّٰہُ ہو جیسے اِنِّی ذَٰهِبٌ اِلَی رَبِّی سَیِّدٌ بِّنِ یا پھر ہدایت باللہ ہو جیسے حدیث میں وارد ہو لولا اللّٰہ ما اھتدینا۔

قولہ رسول کہ :- رسول کے معنی نفث میں قاصد کے ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں رسول وہ انسان ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کرنے اور دین کو پہنچانے کیلئے بھیجا گیا ہو۔

بنی اور رسول میں فرق بعض محققین کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے مثلاً ابن ہمام۔ علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ اور عضد الدین قفاز انی رحمۃ اللہ علیہ علامہ مخضری۔

یہ حضرات دونوں کو متحید مانتے ہیں۔

علامہ ابن حجر مکی نے شرح منہاج النبوة میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ وہ صحیح روایات اور احادیث جن میں انبیاء کی تعداد بیان کی ہے کہ رسولوں کی مجموعی تعداد ۳۱۲ اور انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار تھی۔ جن میں رسولوں کی تعداد ۳۱۲ تھی۔ بعض کا قول یہ ہے کہ بنی خاص اور رسول عام ہے اس لئے کہ بنی وہ ہے جو صاحب کتاب یا سابقہ شریعت کا ناسخ ہو۔ مگر یہ اس آیت کے خلاف ہے وَمَا ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ رسول وہ ہے جو صاحب شریعت جدیدہ ہو اور بنی اس سے عام ہے۔ قاضی بیضاوی نے اس آیت کے ضمن میں لکھا ہے۔ آیت یہ ہے دكان مَسْكُونَةٍ نَّبِيًّا۔ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کے لئے صاحب شریعت جدیدہ ہونا لازم نہیں ہے۔ جیسا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد ابراہیم کی شریعت پر بھی تھی۔ ایک قول یہ ہے کہ بنی اور رسول میں تباہی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول وہ ہے جو اپنے ساتھ کتاب لایا ہو۔ اور بنی وہ ہے جس کے ساتھ کتاب نہ ہو۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ بہت سے رسول ایسے گزرے ہیں کہ جن کے پاس کتاب نہ تھی مثلاً حضرت نوح علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام۔

ان مختلف اقوال میں درست وہ بات معلوم ہوتی ہے جس کو فاضل علی نے بیضاوی شریف کے حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ ان الفرق فی النبی والرسول بای وجہ کان مہملاً لا یدخل فیہ للروای وَلَمْ یَدْرَاکَ بِالسمع۔ ولَمَیَّاتِ اَحدِ مَنہُمْ مَہْمًا یَصِلُ لَلاعتِقاد۔ بنی اور رسول میں جس قسم کا بھی فرق ہو اس میں رائے کا مطلقاً کوئی دخل نہیں ہے اور یہ خیز مدرک بالسمع بھی نہیں ہے اور علماء محققین میں سے کسی نے بھی کوئی قابل اعتماد دلیل اس مسئلے پر قائم نہیں فرمائی قولہ بافضل الصلوات۔ شرح مختصر الوقایہ اور شرح خلاصہ میں مذکور ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل فرمایا ہے کہ «کل کلام لَمْ یَبْدَأْ فِیْہِ الصلوٰۃ علی فہو اقطع مہجوق من البرکۃ»، ہر وہ کلام جس میں مجھ پر درود نہ بھیجی گئی ہو۔ وہ کلام ادھورا۔ اور بے برکت ہوتا ہے۔

اسی روایت کے پیش نظر مصنف کتب حمد باری تعالیٰ کے بعد اپنی کتابوں میں جناب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ شامل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً اے ایمان والو! آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجو۔

اشکال :- آیت میں حق تعالیٰ شانہ بندوں کو مامور فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجو۔ اور مصنف کتاب نے اس کو خدا تعالیٰ پر محمول فرمایا ہے۔ فرمایا ان ینخصصن



رسولہ محمدؐ اشرف البریات اس سے حکم خداوندی کی تعمیل نہ ہوئی۔

جواب :- چونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فی نفسہ مکام اخلاق بے شمار ہیں۔ کہ کوئی ان کو شمار نہیں کر سکتا۔ نیز آپ کے احسانات امت پر سیر و بے حساب ہیں جن کے مناسب کوئی بھی شخص آپ پر درود و سلام نہیں بھیج سکتا۔ اس لئے عاجز ہو کر بطور اظہار عجز اس عظیم کام کو حق تعالیٰ کی جانب میں محمول کر دیا۔ مگر یہ درجہ تعمیل حکم سے بھی برتر ہے۔

صلوات کی جمع ہے جس کے معنی دعاء اور نزول رحمت کے ہیں۔ اور صلوة کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی تو اس کے معنی نزول رحمت کے ہوتے ہیں۔ اور جب صلوة کی نسبت اسناد ملائکہ کی طرف ہوگی تو اس کے معنی استغفار کے ہوتے ہیں۔ اور صلوة کی نسبت جب بندوں کی جانب ہوتی ہے تو اس کے معنی دعاء لئے جاتے ہیں۔ اور صلوة کی نسبت دیگر جانوروں کی طرف کی جائے تو تسبیح کے معنی ہوتے ہیں۔ علامہ عینی نے ہدایہ کی شرح بنایہ میں اس کے معنی صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نفل کئے ہیں کہ اَللّٰهُمَّ عَظِّمْ لِي الدُّنْيَا بِاعْلَآءِ كَلِمَتِهِ وَ اَبْقِئْهُ شَرِيْعَتَهُ۔ وَ فِي الْآخِرَةِ بَرِّفِ دَرَجَتِهِ وَ تَشْفِيعُهُ فِي اَمْتِهِ۔ اے اللہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عظمت عطا فرما دنیا میں ان کے کلمہ کو بلند کر کے۔ اور ان کی شریعت کو باقی رکھ کر۔ اور آخرت میں ان کے درجات کو بلند و بالا کر کے۔ اور ان کی امت میں ان کی شفاعت قبول کر کے۔ فائدہ :- شارح نے اس جگہ صلوة کے ساتھ سلام کا ذکر نہیں کیا ہے جب کہ امام نووی نے اور دوسرے علماء نے صلوة و سلام کو الگ الگ ذکر کرنا مکروہ لکھا ہے۔ شارح نے اس پر رد فرمایا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا مستحب ہے۔ مگر لفظ سلام کو ترک کر دینا مکروہ نہیں ہے۔ نیز المصلیٰ میں اس کے مکروہ نہ ہونے کو بہ صراحت نفل کیا ہے۔ نیز علامہ ملا علی قاری نے شرح جزیرہ میں اسی پر جزم و یقین کا اظہار فرمایا ہے۔ اور مکروہ ہونے کی تردید کی ہے۔ لیکن اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ مکروہ ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق زبان آوارہ کر لینے سے بہتر ہے نہ کہ خطا و کتابت سے۔ ممکن ہے زبان سے کہہ لیا ہو اور کتاب میں ذکر نہ کیا ہو و لعل الشارح الیٰ ہما تلفظاً و اکتفی بالصلوة کتابتاً ممکن ہے شارح نے دونوں کو زبان سے کہہ لیا ہو اور کتاب میں صرف صلوة پر اکتفا کیا ہو۔

قوله اہ۔ ال کی اصل اہل ہے۔ پہلے بار کو ہمزہ سے بدلا گیا ہو پھر اجتماع ہمزتین کی بنا پر دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا۔ کیوں کہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے ال اپنی اصل یعنی اہل کے اعتبار سے استعمال میں عام ہے۔ مگر استعمال کے لحاظ سے اس میں دو خصوصیتیں داخل ہو گئیں ہیں۔ اول یہ کہ لفظ ال غیر ذوی العقول کی جانب مضاف نہیں ہوتا

مثلاً آل اسلام آل مصر نہیں کہا جائیگا بلکہ اہل اسلام اور مصر بولا جاتا ہے۔ دوسری خصوصیت اس کی یہ ہے کہ آل جس کی طرف مضاف ہوگا اس میں کوئی نہ کوئی شرافت دینی یا دنیاوی پایا جانا ضروری ہے۔ آل رسول۔ آل فرعون وغیرہ۔ خطبہ میں آل کا لفظ مذکور ہے اس جگہ آل سے کون لوگ مراد ہیں۔ اس میں پانچ اقوال ذکر کئے جاتے ہیں۔ اول وہ لوگ جن کے آباء میں غالب بن ابیہر تک کوئی باپ آتا ہو (۲) آپ کی اولاد اور ازواج مطہرات (۳) صرف بنو ہاشم۔ امام صاحب اور بعض مالکیہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے (۴) بنو ہاشم، بنو مطلب یہ امام شافعی رحمہ کا قول ہے (۵) تمام وہ مسلمان جنہوں نے شریعت اسلام کا اتباع کیا ہے۔ امام نووی نے اسی کو رائج کہا ہے۔ قول واصحابہ۔ علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے نہیں۔ اگر صحیح یہی ہے کہ آتی ہے جیسے شاہد اور اشہاد اور بارگاہ۔ سیویہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور صاحب واصحاب نبی وہ ہیں جنہوں نے آپ کو بحالت اسلام دیکھا ہو اور اسلام ہی پر ان کا خاتمہ بھی ہوا ہو۔

بعد فقد طال المحاح المشغلين على والمتوردين الى ان اشوح الرسالة الشمسية وابعين فيه القواعد المنطقية علمائهم بانهم سألوا عريفا ماهراً واستمطروا سماعاً باهاً ما راوا ولما ازل اذ انفع قوما منهم بعد قوم واسوف الامر من يوم الى يوم لاشتغال بال تد استول على سلطان واختلال حال قد تبين لدى برهانه وبعلمى بان العلم في هذا العصر قد نجت ناراً ولت الاوبار النصارى الا انهم كلما ازدت مطلاً وتسويفاً ازدادوا احتشاداً وتشريقاً فلم احبداً من اسعافهم بما اقترحوا وايصالهم الى غاية ما القسوا۔

**ترجمہ** اور حمد و صلوة کے بعد میں تحقیق کر طویل ہو گیا میرے پاس علمی شغل رکھنے والوں کا اصرار اور ان لوگوں کا کہ جو میرے پاس آئیوں گے جانے والے تھے کہ میں رسالہ شمس کی تشریح کروں یعنی اس کی شرح لکھ دوں اور بیان کر دوں اس میں علم منطق کے (مفید اور ضروری) قواعد کو اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اس کی درخواست ایک شخص ایسے سے کی ہے جو بڑا عارف اور ماہر فن ہے۔ اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہوں نے ایک ایسے بادل سے بارش کی طلب کی ہے جو بہت زیادہ بارش برسانے والا ہے۔ اور میں برابر ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو ان میں سے دفع کرتا رہا۔ اور شرح لکھنے کے کام کو آج سے کل پر ملتوی کرتا رہا کہ عنقریب کام شروع کر دوں گا۔ اس قلبی مصروفیت کے باعث جس کا غلبہ مجھ پر

مسلط تھا۔ اور حال مختل ہونے کی وجہ سے ..... جس کی وجہ دلیل میرے نزدیک ظاہر تھی۔ جس کی وجہ مجھ کو معلوم تھی۔ شارح نے اس کو بیان نہیں فرمایا اور میرے اس جاننے (یعنی خوب واقف ہونے) کی وجہ سے کہ (یعنی اسے میں خوب اچھی طرح پر جانتا تھا کہ) علم فی زمانہ اس کی آگ بجھ چکی ہے (ماند پڑ گئی ہے) اور علم کے معاوین نے اس سے اپنی پشت پھیر لی ہے۔ لیکن بیشک ان مطالبہ کرنے والوں سے جتنا میں نے ظالم مثول زیادہ کیا اور آج سے کل پر لکھنے کو ملتوی کیا۔ اسی قدر وہ لوگ مجھ کو ابھارنے اور شوق دلانے میں بڑھ گئے۔ پس میں نے ان کے مطالبہ کے پورا کرنے اور ان کو ان کی مراد تک پہنچانے کے سوار اور کوئی چارہ کار نہیں پایا۔

**تشریح**

وبعد کا استعمال اگرچہ اس جگہ ظرف زمان کیلئے کیا گیا ہے مگر دراصل یہ ظرف مکان کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ اور اب یہ اس کی حقیقت عرفہ بن چکا ہے۔ امام راغب نے مفردات اللغہ میں لکھا ہے کہ لفظ بعد تاخیر متصل کے لئے بھی آتا ہے جیسے بولا جاتا ہے جاء عمرو بعد زید۔ عمرو زید کے بعد آیا۔ نیز تاخیر متصل کیلئے بھی۔ مگر استعمال زیادہ تر تاخیر زمانی کے لئے ہوتا ہے جیسے زمان عمر بعد زمان ابو بکر حضرت عمر کا زمان خلافت حضرت ابو بکر کے زمان کے بعد ہے۔ کبھی ظرف مکان کا معنی بھی دیتا ہے جیسے دار بکر بعد دار زید۔ اسی طرح ترتیب سنائی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے الخو بعد الصرف علم نحو علم صرف کے بعد ہے۔ تاخیر ثبوتی کیلئے بھی آتا ہے جیسے عثمان بعد عمر۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ لفظ بعد ظرف زمان و مکان دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ غالب استعمال ظرف زمان ہی کیلئے ہے۔ اس موقع پر بعد ظرف زمان و مکان دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ زمان تو اس وجہ سے کہ لفظوں میں ظرف زمان ہے اور لکھنے کے اعتبار سے ظرف مکان ہے۔ اور بعد کے بعد مضاف الیہ مذکور نہیں ہے۔ اس لئے معنی برصہ ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے یعنی بعد الحمد والصلوة۔ ہشام نخوی کے نزدیک فقہ بھی جائز ہے۔ مگر ابن غناس کے نزدیک فقہ مشہور نہیں۔ اور سیبویہ سے بعد میں رفع اور نصب دونوں اقوال منقول ہیں۔ اما بعد اور بعد دونوں طرح صحیح ہے۔

قولہ فقد طال۔ نخوی اعتراض ہے کہ جب آما لفظوں میں مذکور نہیں تھا تو فار کو کیوں لایا گیا الجواب۔ لفظ آما تو لفظوں میں مذکور نہیں ہے مگر تقدیراً موجود ہے مگر یہ مقدر ماننا بے محل ہے۔ علامہ رضی نے لکھا ہے کہ اما اس جگہ مقدر مانا جاتا ہے۔ جہاں پر فار کے بعد امر ہوا یا نہی۔ اور اس سے پہلے کوئی اسم منصوب بھی ہو جیسے ربک فکبر اس میں ماننا پڑیگا کہ بعد ظرف ہے اور شرط کے قائم مقام ہے۔ اسی لئے جزاء میں فار کو لایا گیا ہے۔ قرآن مجید میں بھی اس طرح کا

استعمال پایا جاتا ہے۔ مثلاً اذ لم یجئوا بآیه فسیقولون هذا الذی قد دیم دوسری صورت یہ ہے کہ فار زائد ہے۔ اور اس بات کی علامت ہے کہ یہ بعد کا مضاف الیہ نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ و بعد میں واو اما کی جگہ لایا گیا ہے۔ اور واو عاطفہ نہیں ہے بطور وہم اما کا وجود اس جگہ دلیل ہے الحاج کی جانب طال کی اسناد اس طرح ہے کہ زمان مضاف محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے طال زمان الحاج المشتغلین۔ مشتغلین بالعلم کے اصرار کا زمانہ طویل ہو گیا۔ ایک تاویل یہ بھی ممکن ہے کہ طال کو کثیر کے معنی میں لیا جائے۔ اور ملگروم بول کر لازم مراد لینے کا علاقہ مان لیا جائے۔ تاویل اس لئے کرنی پڑی کہ طال عرض کم ہے زمانے کی طرف طال کو اسناد غیر مناسب تھی۔

قوله القواعد۔ قاعدہ کی جمع۔ ضابطہ اور قانون کو کہتے ہیں۔ وہ حکم کلی جو اپنی تمام جزئیات میں پایا جائے اور اس تا حد سے ان تمام جزئیات کے احکام حاصل ہو سکیں۔ مثلاً ایک قضیہ جس میں ایک موضوع دوسرا عمول ہو اور اس پر قاعدہ کو منطبق کیا گیا ہو جیسے زید فاعل۔ وکل فاعل مرفوع زید مرفوع یا مثلاً لا شیء من الانسان بحجر بالصیروسۃ۔ قضیہ سالبہ ضروریہ ہے۔ اور ہر قضیہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ نکلتا ہے لہذا لا شیء من الانسان بحجر بالصیروسۃ کا عکس لا شیء من الحجور بالانسان دائمہ نکلتے گا۔

قوله علماء انهم۔ طال فعل کا یہ مفعول واقع ہے یا پھر اس کو المشتغلین سے حال مانا جائے۔ اور مشتغلین کو علماء انہم کی قید سے مفید کر نیکا فائدہ یہ ہو گا کہ اصرار کر نیوالے خود ہی جانتے تھے کہ میرا علمی مقام کیا ہے۔ اور کوئی کتاب یا مضمون اہم لکھنے کی فرمائش اس سے کی جاتی ہے جو ماہر فن اور باصلاحیت شخصیت ہو۔

قوله ادفع قوما۔ یعنی انکار کر کے میں ان کو دفع کرتا اور مثالاً رہتا تھا۔ مگر اس کے جواب میں وہ عاجزی و انکساری کے ساتھ اصرار کرتے رہتے تھے بالآخر مجبوراً مجھے تعمیل کرنی پڑی۔ محمد حسن باندوی

تحقیق لغت طویل ہونا۔ رسالہ۔ وہ پیغام جو دوسرے کے پاس بھیجا جائے۔ مگر اصطلاح میں

رسالہ اس مختصر کتاب کا نام ہے جو علمی قواعد پر مشتمل ہو۔ شمسیدہ۔ وہ کتاب ہے جسکو امام شمس الدین رازی نے تصنیف فرمائی۔ اور اسی کی شرح قطب الدین رازی نے کرتے جارہے ہیں۔ قواعد۔ قاعدہ کلمہ یا اصل کلی جو اپنی جزئیات کو حاوی ہو۔ علماء طال کا مفعول واقع ہے۔ عریف مبالغہ عارف جیسے صادق کا مبالغہ صدیق آتا ہے۔ استمطروا۔ انہوں نے بارش کی طلب کی۔ سحابا۔ بادل بامرا بہت زیادہ برسنے والا۔ اسوقت۔ یعنی عنقریب مستقبل میں اس کام کو کرونگا۔ بالغ قلب۔ دل استولی استیلاً غالب ہونا۔ سلطان۔ حجت اور دلیل مراد ہے۔ اختال مختل ہونا۔ خلل واقع ہو جانا

کمزور ہونا۔ خبت خبا خبوا۔ ماند پڑ جانا۔ بچھ جانا۔ ہلکا پڑ جانا۔ دلت تولى پٹھ پھیر لینا۔ ادب آرج دیر  
بکھلا حصہ۔ الفسار جمع ناصر۔ مدوگار۔ مظل سلال مٹول کرنا۔ کام نہ کرنے پر اعذار پیش کرنا۔ حٹا بھانا  
اکسانا۔ ہمت دلانا۔ تشوئق۔ شوق دلانا۔ اور اگر تشریف فار کے ساتھ ہو۔ تو معنی یہ ہوں گے کہ کسی  
چیز کو مزین کرنا۔ اسعاف۔ حاجت روائی کرنا۔ اقتراح کسی کے پیچھے پڑ جانا اور سوال کرنا۔ التماس  
درخواست کرنا۔ فرمائش کرنا۔

فوجت سراكب النظر الى مقاصد مسائلها وسجبت مطارف البيان في مسالك دلائلها وشيختها  
شركا كشف الاصداف عن وجوه ذرائد فوائدها وناظر اللالى على معاهد قواعدها وضمت اليها من  
الابحاث الشريفة والنكت اللطيفة ما خلت الكتب عنه ولا بد منه بعبارات رفيقة تسابق  
معانيها الاذهان وتقريرات شائعة يعجب استماعها الاذان وسميته بتحرير القواعد المنطقية  
في شرح الرسالة الشمسية فخدمت به على دعوى من خصه الله تعالى بالنفس القدسية  
والرياسة الانسية وجعله بحيث يتصاعد بتصاعد مراتب الدنيا والدين ويتطامن  
دون سرادقات دولته مراقب الملوك والسلطين وهو الخدم الاعظم دستورا عظام الوراء  
في العالم صاحب السيف والقلم سباق الغايات في نصب رايات السعادات البالغ في  
اشاعة العدل والاحسان باقصى النهايات ناظورة ديوان الامارة عين اعيان الامارة  
الائمه من غرته الغراء لوائح السعادة الابدية الفاعل من همته العلياء سراج العناية  
السومدية مهده قواعد الملة الربانية مرسس مباني الدولة السلطانية العالي بعنا  
الجلال رايات اقباله التالى لسان الايقال آيات جلاله ظل الله على العالمين  
ملجأ الافاضل والعالمين شرف الحق والدولة والدين رشيد الاسلام  
ومرشد المسلمين الامير احمد شجر الله لقبه من عنده شرفا : لانه شرفت  
دين الهدى شيمه : ان الامارة باهت اذ به نسبت : والحمد حمد لما  
اشتق منه سمه :

## ترجمہ

پس میں نے غور و فکر کی رکاب (مراد سواری) کو اس رسالے کے مقاصد کی جانب  
متوجہ کر دیا۔ اور بیان کی چادر کو پھیلا دیا۔ اس کے دلائل کے راستوں میں در  
اس کی ایسی شرح لکھی۔ جس نے اس طرح پردہ ہٹا دیا جیسے کہ عمدہ موتیوں کے اوپر سے سیپ کا پردہ  
ہٹا دیا جاتا ہے اور اس کے قواعد کی گردنوں پر موتی بچھا دیئے۔ اور میں نے اس رسالہ میں شامل

کر دیا۔ ایسی عمدہ بحثوں اور لطیف نکات کو جن سے عام طور پر کتابیں خالی تھیں۔ مگر ان کا مذکور ہونا ضروری تھا۔ پسندیدہ اور دلچسپ عبارتوں کے ذریعہ جن سے معانی کی طرف ذہن از خود سبقت کریں۔ اور مشتاق بیان کے ذریعہ کہ جنکا سنا کالوں کو بھلا معلوم ہو۔ اور اس شرح کا نام میں نے "تحریر القواعد المنطقیہ فی شرح الرسالة التشمیہ" تجویز کیا ہے۔ اور اس کتاب کے ذریعہ میں نے اسے شخص کی خدمت کی ہے۔ جسکو خدائے تعالیٰ نے پاک نفس، انسانی سرداری و ریاست کی دولت سے نوازا ہے اور مخصوص کیا ہے اور ایسا کر دیا ہے کہ جس کے رتبہ کی بلندی سے دین اور دنیا دونوں کے مراتب بلند ہوتے ہیں اور اس کی دولت کے ادھر بڑے بڑے بادشاہوں اور سلاطین وقت کی گردنیں جھک جاتی ہیں۔ اس کا لقب مخدوم اعظم ہے وہ دنیا کے بڑے بڑے وزراء کا سرچ ہے۔ صاحب سیف و قلم ہے۔ اور سعادت کے نشانات، اور علم نصیب کرنے میں سب سے سبقت لے گیا ہے۔ اور احسان کرنے عطا و بخشش کرنے میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ وزارت کے دفتر کا نگران اور امارات کے اراکین و مخصوصین کا سردار ہے اس چمکدار میثانی سے ابدی سعادت مندی واضح اور ظاہر ہے اس کی بلندی ہمت سے خوشبودار دائمی لطف مہربانی ٹپکتی ہے۔ وہ ملت ربانی (اسلامی شریعت) کے قواعد کو مضبوط کر نیوالا (یا مضبوطی سے پکڑ نیوالا ہے) اور دولت سلطانی کی بنیادوں کو مستحکم اور مضبوط بنانے والا ہے جس کے اقبال کے جھنڈے پر رعب و جلال کا بادل چھا یا ہوا ہے۔ اور اس کی بزرگی کی نشانیاں بادشاہوں کی زبانون پر جاری ہیں۔ وہ اہل دنیا کے لئے بہترین راحت بخش سایہ خداوندی ہے۔ اور اہل خرد و اہل علم کیلئے ایک پناہ گاہ حق کے لئے اور دولت و دین کیلئے شرف کا سبب ہے اسلام کا زبردست ہادی و مرشد ہے اور مسلمانوں کا عظیم رہنما اس کا نام امیر احمد ہے۔ شعر خدا ہی اسے لقب عطا کر دیا ہے۔۔۔۔۔ اس لئے کہ اس کے کریمانہ اخلاق نے ہدایت اور دین دونوں کو بلندی عطا کر دی ہے۔ بادشاہت کو فخر ہے۔ اس لئے کہ وہ ممدوح کی جانب منسوب ہے اور احمد کو اس لئے بھی سراہا جاتا ہے کہ اس سے اس کا نام بنایا گیا ہے۔ یعنی احمد۔

**تشریح**

قوله رکاب النظر۔ اس جملے میں فرس بولکر نظر مراد لی گئی ہے اسے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں۔ اور اس لئے رکاب کو ثابت کیا گیا ہے کہ یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ اور اس توجہ کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ اس جگہ رکاب کو نظر سے تشبیہ دی گئی ہے۔ مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔

قوله ناظر اللالی۔ قواعد کی جو ان سے تشبیہ دی گئی ہے جس میں استعارہ مکینہ پایا جاتا ہے پھر اس کیلئے معاد کو ثابت کیا ہے جو کہ استعارہ تخیلیہ ہے پھر اس کیلئے نوط اللالی کا اثبات استعارہ ترشیحیہ ہے۔ قوله من الایحاء۔ وہ کلام جس میں بحث کی جائے اس کو بحث کہا جاتا ہے نیز اسی کو مسئلہ بھی مگر حیثیت یہ ہوگی کہ وہ مسئلہ ہو کر تا ہے۔ بحث کا دوسرا نام مطلوب بھی ہے مگر اس حیثیت سے کہ اسکو

دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ مطلوب دلیل کے مقدمات سے حاصل ہوا ہے تو اسی کا نام نتیجہ ہے لہذا معنی ایک ہیں البتہ حیثیات کا فرق ہے۔

**تحقیق لغات** مطارف جمع مطوف۔ وہ چادر جس میں پھول بوٹے بنائے گئے ہوں۔ یعنی نقش طریشی چادر۔ مسالک جمع مسلک چلنے کی جگہ یعنی راستہ۔ دلائل جس کے جاننے کے بعد مطلوب کا علم حاصل ہو جائے یہ دلیل کی جمع ہے۔ اصداق جمع صدق۔ سیب۔ فرائد فریدہ کی جمع ہے انمول مولیٰ۔ فوائد فائدہ کی جمع ہے جو کسی چیز کے انجام دینے کے بعد آخر میں حاصل ہو یعنی ثمرہ۔ نتیجہ۔ ناط اللالی۔ اس نے موتیوں کو ٹٹکا یا۔ معاند جمع معاند گرہ لگانے کا مقام۔ ضمت ضما میں نے شامل کیا، شامل کرنا۔ جمع کرنا۔ باب نصر۔ اجاث۔ بحث کی جمع تحقیق کرنا۔ نکات۔ نکتہ کی جمع ہے وہ مشکل مسئلہ جو گہری نظر اور وقت نظر کے بعد حاصل ہو۔ خلعت خالی ہوا۔ واحد مؤنث ماضی باب نصر۔ مراتب جمع مرتبہ رتبہ، درجہ۔ یطاطا۔ جھکتا ہے، سرنگوں ہوتا ہے۔ رائفہ دلچسپ، پسندیدہ۔ شائق کسی کو مائل کرنا۔ شوق دلانا آواز جمع اذن۔ تصاعد باب المفاعلة۔ واحد مذکر مضارع معروف بلندی کی جانب صعود کرنا۔ چڑھنا۔ سرادات۔ سردار جمع سردار۔ رقاب۔ رقبہ کی جمع گردنیں۔ دستور۔ دفتر کو عربی بنا کر دستور کر لیا گیا ہے۔ رایات راہ کی جمع ہے جھنڈا۔ اقصیٰ بعید شئی۔ ناظرۃ۔ قوم کا سردار۔ بنگراں۔ اعیان ذات شئی کو کہتے ہیں۔ اس جگہ اراکین دولت مراد ہیں۔ لائح چمکنے والا۔ چمکدار۔ غرہ سفیدی جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے۔ لواح۔ وہ چیز جو ظاہر ہونے والی ہو۔ غرار سفیدی، مراد چمک۔ الفاح فاح یفوح فوحا۔ خوشبو کا مہکنا۔ رواح مہک۔ مہک کسی چیز کو برابر کرنی والا۔ مبانی مبنی کی جمع بنیادیں۔ عنان الجلال۔ عظمت و بڑائی کے بادل۔ التالی۔ تلاوة مصدر باب نصر پڑھنا۔ اقبال قبل کی جمع ہے۔ ملک حمیر کے بادشاہ کا لقب تھا مراد رئیس۔ ملجاء پناہ لینے کی جگہ، جائے پناہ۔ شیم شیم کی جمع ہے۔ عادت۔ باہت باب مفاعلة مصدر مبایات۔ جس میں دوسرے پر فخر کرنا۔ سمت علامت نام۔ اصل میں اسم تھا ہمزہ کو حذف کر دیا گیا سمت ہو گیا۔ اس میں ایک لفظ سمت بھی ہے۔

لازل اعلام العدل فی ایام دولۃ عالیۃ و قیمۃ العلم من اثار تربیتہ عالیۃ و ایاۃ  
علمی اهل الحق فائضۃ و اما دیہ من بین الخلق غائضۃ و هو الذی عم اهل الزمان  
بافاضۃ العدل و الاحسان و خص العلماء من بینہم و فضل متوالیۃ و  
فضائل غیر متناهیۃ و رفع لاهل العلم مراتب الکمال و نصب لارباب الدین مناصب  
الاجلال و خفض لاصحاب الفضل جناح الافضال حتی جلبت الی جناب رفعتہ بصناع

العلوم من كل مریحی سحیق ووجه تلقاء مدائن دولته مطایا الامال من كل فح عمیق اللہ کما ینہ  
 لاعلاء کلمتک فابدا وکما نوریت خلده لنظم مصالح خلقک فخلده شعر  
 من قال اسبغ البقی اللہ مہجتہ فان هذا ادعاء یشقل البشر  
 فان وقع فی حید القبول فهو غایۃ المقصود وبنہایۃ المامول واللہ تعالیٰ اسأل ان یوفقی  
 الصدق والنمو اب ویجنبنی عن الخطل والاضطراب انه ولم التوفیق وسیدہ ائمة التحقيق۔

## ترجمہ

عدل والصفات کے علم اس کے حکومت کے دور میں ہمیشہ بلند رہیں اور علم کی قیمت رہے اور  
 اس کے انعام و اکرام اور باب علم (اہل حق) پر ہمیشہ جاری و ساری ہیں۔ اور اس کے اعداء  
 (دشمن مخالفین) مخلوق میں ہمیشہ مقہور و متغوب رہیں۔ وہ ایسی شخصیت ہے کہ زمانہ والوں پر عدل والصفات  
 اور احسان کو بڑھانے کی وجہ سے غالب آگئی (چھا گئی)۔ اور ممدوح نے مخلوق میں سے ارباب علم و فضل کو  
 مسلسل انعامات کے ذریعہ غیر متناہی فضیلتوں کے ساتھ خاص کر لیا ہے۔ اس نے اہل علم کے کمالات کو  
 بلند کیا۔ اور اہل اللہ (دینداروں) کے بزرگی و مراتب کو اونچا کر دیا۔ خود چونکہ بزرگی کے بہت اونچے درجے میں  
 فائز ہے۔ اس لئے دوسرے جب اس بلند مقام پر فائز ہو کر اس کے اوپر پہنچیں گے تب ہی ان کو اعلیٰ و  
 وارفع کہا جائیگا۔ یہاں تک کہ بارگاہ عالی کی جانب دور دور کے مقامات سے سرمایہ علوم سمٹ کر آگئے۔  
 اور دور دراز کے راستوں سے امیدوں کی سواریاں اس کی طرف متوجہ ہو گئیں۔ یا اللہ جب طرح اللہ بلند  
 کرنے میں تو نے ممدوح کی اعانت فرمائی ہے ایسے ہی اس کو تادیر قائم اور باقی رکھو۔ اور جب طرح  
 مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو نور فرمایا ہے۔ اسی طرح تا ابد باقی رکھو۔  
 شعر: جس نے آمین کہا حق تعالیٰ اس کی روح کو باقی رکھے۔ کہیں بیشک یہ ایک ایسی دعا ہے جو کہ  
 ہر فرد بشر کو شامل ہے۔

پس اگر یہ مقام قبول میں فائز ہو جائے تو یہ مقصود کی منتہی ہے۔ اور امید کی انتہا میں صرف جہ تعالیٰ  
 ہی سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو سچ بولنے اور درست بات کہنے کی توفیق دے۔ اور مجھ کو خطا اور  
 اضطراب سے بچائے وہی توفیق دینے کا مالک و مختار ہے۔ اور تحقیق کی باگ ڈور بھی اسی کے قبضہ قدرت میں ہے  
 تشبیہ قول: رفیع اہل العلم۔ مصنف نے خطبہ کے ان جملوں میں حسن ترتیب کا لحاظ رکھا ہے۔  
 چنانچہ پہلے تو رفیع کو ذکر کیا اس کے بعد نصب کو پھر اس کے بعد خفض کا تذکرہ فرمایا۔ نیز  
 مناصب کو نصب کے ساتھ ضم کیا اور افضال کو فضل کے ساتھ ملایا۔

قول: کما یدتہ اس جگہ کا تشبیہ کیلئے ہے۔ قاعدہ ہے کہ کاف جارہ جب ما کا فہ پر داخل ہو تو وہ  
 تشبیہ کے لئے معنی دیتا ہے۔ بکر صدیقی کما عروانی۔



قوله واللہ تعالیٰ اسئل۔ تقدیم ماحقہ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ جیسے ایک نعبہ و ایک نستعین، میں نعبہ اور نستعین کے جملوں کو مقدم کرنیکا مقصود حصر فی العبادت اور حصر فی الاستعانة ہے۔ اسی طرح اسال کی تقدیم بھی حصر کے لئے ہے۔ یعنی میں صرف اللہ تعالیٰ ہی سے سوال کرتا ہوں۔

قوله ولی التوفیق۔ مطلب کے تمام اسباب کو اکٹھا کر دینا۔ خواہ مطلوب نیک ہو یا بد۔ مگر صرف اور شریعت میں توفیق کا استعمال صرف مطلوب خیر میں ہوتا ہے، شر میں اسکا استعمال نہیں ہوتا ایک قول یہ ہے کہ اطاعت کے لئے قدرت کا مہیا کر دینا توفیق ہے۔ طاعت کے پیدا کرنے ہی کا نام توفیق ہے مگر تیسرا قول ہے۔ جو تھا قول یہ ہے کہ تدبیر کو تقدیر کے مطابق کر دینے کا نام توفیق ہے۔

**تھیق لغات** اعلام علم کی جمع ہے۔ جھنڈا۔ غالیہ گراں قیمت۔ ایادیہ ید کی جمع ایدی۔ اور ایدی کی جمع ایادائی ہے، مراد نعمت ہے۔ اعادیہ عدد کی جمع اعداء اور اعداد کی جمع اعادی آتی ہے۔ دشمن۔ عائفہ ناقصہ غیر تکمل مراد ہے۔ فواضل فاضلہ کی جمع ہے۔ عطایا نوازشات۔ الغامات۔ فضائل فضیلہ کی جمع ہے مزایا۔ ذاتی فضیلت علم و حسن، شجاعت وغیرہ۔ مناصب جمع منصب عہدہ۔ مرتبہ اجلال تعظیم کرنا۔ بڑائی بیان کرنا۔ خفض کسی کو نیچا دکھانا۔ باب ضرب سے ہے۔ جناح جمع الجناح آتی ہے۔ جلد ہنکا کر لانا۔ باب نفرو ضرب۔ بفضائع بضائع کی جمع ہے پونجی۔ مرغی وہ جگہ جہاں تیر پھینکا جائے۔ مگر اس جگہ مقصد مراد ہے۔ سحیح دور، بعید۔ تلقا مد مقابل ہونا۔ مدین اس شہر میں حضرت شعیب علیہ السلام مبعوث ہوئے اس جگہ مراد قیام ہے، مجمع ہونا۔ عطایا عطیہ کی جمع ہے۔ سواریاں۔ آسماں اسل کی جمع امیدیں۔ نخ ذرہ، دو پہاڑ کے درمیان کا راستہ ذرہ کہلاتا ہے۔ عمیق گہرا وہ راستہ جس پر بکثرت لوگ چلتے ہوں۔ ایڈتہ لسنے اس کی مدد کی تائید کی۔ فایدہ امر حاضر معروف ہ اسکا مفعول اس کو تاباں باقی رکھیو۔ مخلد تخلید خلود ہمیشگی۔ مہجہ روح۔ خطل خجلت سبکی بے وقوفی۔ ازہہ نکیل، باگ ڈور۔ ذمہ داری۔ زمام کی جمع ہے۔

## قال

الحمد لله الذي ابدع نظام الوجود واختراع ماهيات الاشياء بمقتضى الجود الشاء بقدرته  
الواع الجواهر العقلية وافاض برحمته محركات الاجرام الفلكية -

**ترجمہ** شمس کے مصنف نے فرمایا۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص  
ہیں۔ جس نے عجیب انداز سے (وجود موجودات) کے نظام کو ایجاد فرمایا (قائم فرمایا)  
اور چیزوں کی مابہتوں کا وجود اپنی کرم و بخشش کے تقاضے کے مطابق عطا فرمایا۔ اور جو اہر عقلیہ کی مختلف  
اقسام و انواع کو اپنی قدرت کاملہ سے عطا فرمایا۔ اور اپنی رحمت سے اجرام فلكیہ کی محركات کو فیضان بخشا۔  
شمس کی عبارت متن ہے اس کو قال سے اور قطبی کی عبارت اس کی شرح ہے  
تشریح جسکو اقوال کے عنوان سے کتاب میں مذکور کیا گیا ہے۔

تو الحمد للہ۔ محمود کی اختیاری خوبیوں کو زبان سے بیان کرنا لغت کے بدلے میں ہو یا بغیر لغت کے  
اس کی تفصیل پہلے خطبہ میں گذر چکی ہے۔ اگر الف لام میم جنس کے لئے مانا جائے، تو مراد یہ ہوگی کہ جنس  
حمد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے۔ نیز الف لام عہد کے لئے بھی لیا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ حمد جو اللہ تعالیٰ  
نے اپنی ذات و صفات کی فرمائی ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے انت کما انیت اے اللہ تو ویسا ہی ہے  
جیسا کہ تو نے خود اپنی تعریف کی ہے۔ الف اور لام استغراق کیلئے بھی ہو سکتا ہے یعنی تمام کے تمام  
محمود باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے خواہ بالواسطہ ہوں یا بلا واسطہ ہوں۔ علامہ زنجیزی نے تفسیر کاشان  
میں الف لام کو جنس کے لئے مانا ہے۔ نیز علامہ تفتازانی نے بھی جنس ہی کیلئے مانا ہے۔ اس لئے کہ  
مصدر میں الف لام کا داخل ہونا اصولاً جہت ہی کے لئے ہوا کرتا ہے۔ مگر صاحب مجمع نے دوسری صورت  
کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے اصول کا طے شدہ مسئلہ ہے کہ عہد استغراق پر مقدم حیثیت رکھتا ہے۔ مگر  
جمہور علماء نے الف لام کو استغراق ہی کے لئے مانا ہے۔ اس لئے کہ استغراق کی صورت میں تمام افراد  
حمد کو شامل ہو جاتا ہے۔ صورت جو بھی لی جائے عبارت کے اختصاص حمد باری تعالیٰ ہی کیلئے قائم ہوتا ہو  
(نورطی) الحمد اور للہ کے لاموں میں متعدد احتمالات ہیں۔ مثلاً الحمد کا لام برائے جنس اور للہ  
کا لام اختصاص کیلئے مانا جائے۔ یا استحقاق کیلئے یا اور برائے ملک (۲) الحمد کا لام استغراق کیلئے ہو  
اور لفظ اللہ میں لام برائے عہد ہو۔ اور للہ میں مذکورہ تینوں احتمال ہوں۔ اس طور پر دونوں کو  
ملا کر نوا احتمال لکھتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ انسان آپس میں بھی تو ایک دوسرے کی تعریف کرتے اور ان کے اوصاف

کمال کو بیان کرتے ہیں۔ اس لئے حمد کا اختصاص باری تعالیٰ کے لئے نہ رہا۔

الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محمود کو صفت کمال حق تعالیٰ ہی نے عطا کر رکھی ہے۔ اس لئے اس قسم کے محامد بالواسطہ باری تعالیٰ کی طرف ہی راجع ہوں گی۔ تفسیر مدارک میں ابوالبرکات حافظ الدین نسفی نے لکھا ہے کہ الحمد کا الف اور لام ہمارے نزدیک برائے استغراق ہے مگر معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ اس کا تعلق خلق افعال سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ خلق افعال اگرچہ معتزلہ کے نزدیک بندوں کی طرف منسوب ہے مگر معتزلہ قدرت خلق افعال کی باری تعالیٰ ہی کی طرف مانتے ہیں۔ اس لئے بندوں کی حمد بلا تکلف اللہ تعالیٰ ہی کی طرف راجع ہے قولہ ابدع۔ ابداع و اختراع دونوں کے معنی ایک ہیں۔ یعنی کسی چیز کو بغیر نمونے کے پیدا کر دینا جیسا کہ ولی اللہ انصاری نے صدر اکے حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے۔ لیکن جب عبارت میں ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے والے مترادف الفاظ ہوں تو بہتر یہی ہے کہ ان میں تھوڑا بہت فرق کر لیا جائے۔ ابداع کے معنی کسی چیز کو بغیر مادہ کے پیدا کرنا۔ خواہ اس کا نمونہ پہلے سے پایا جاتا ہو یا نہیں۔ اور اختراع چیز کو کسی نمونے کے مطابق ایجاد کرنا جو پہلے سے موجود ہو۔

قولہ مایات الاشیاء۔ مایہیت۔ حقیقت اور مایہیت میں اعتباری فرق، مجرہ حقیقت میں تینوں متحدہ المعنی ہیں۔ شئی جب مایہ ہو کے جواب میں بولی جائے تو وہ مایہیت ہے۔ اور اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے خارج میں اس کا تحقق ہوتا ہے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے وہ شئی ضمیر ہو کا مرجع ہوتی ہے اس کا نام ہوتے ہیں۔

قولہ انواع الجواہر۔ جو ہر وہ شئی ممکن ہے جس کا اگر خارج میں وجود ہو تو وہ کسی محل اور موضوع کا تابع نہ ہو جیسے اجسام، نفوس وغیرہ۔ اور جو ممکن وجود فی الموضوع ہو اس کو عرض کہتے ہیں جیسے رنگ اور دیگر کیفیات۔ محرکات سے نفوس فلکیہ مراد ہیں۔

تحتیق لغتاً ابداع مصدر ابدار بغیر نمونہ کے اور بغیر کسی مادے کے شئی کو پیدا کرنا۔ اختراع چیزیں مادی ہوں یا غیر مادی سب کو وجود عطا فرمایا۔ مایات مایہیت کی جمع شئی کی حقیقت کو کہتے ہیں۔ شرح عقائد میں مایہیت اور ہوت کو مراد لکھا ہے۔ جوہر جو قائم بذاتہ ہو۔ اس کو کہتے ہیں جوہر۔ جوہر اسی کی جمع ہے۔ جہرام جرم کی جمع۔ اجسام فلکی کو اجرام فلکی کہا جاتا ہے۔ اس میں ادب و احترام پیش نظر ہے۔ الفلکیۃ فلک کی طرف منسوب کر کے فلکیہ کہا گیا ہے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى ذَوَاتِ الْأَنْفُسِ الْعَدَسِيَّةِ الْمَنْزُوعَةِ عَنِ الْكَدُورَاتِ الْإِنْسِيَّةِ خُصُوصًا عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الْآيَاتِ وَالْمُعْجَزَاتِ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِمُ الْعَالَمِينَ لِلْحَجَجِ وَالْبَيِّنَاتِ۔

## ترجمہ

اور درود و سلام نازل ہوا ان پاک نفوس پر کہ جو انسانی کدورتوں (بیل کچیل) سے مبرا ہیں۔ اور خاص کر ہمارے سردار جناب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو آیات و معجزات والے ہیں (اور رحمت کاملہ نازل ہو) ان الی و اولاد اور ان تمام صحابہ پر کہ جو دلائل اور براہین کا اتباع کرنے والے ہیں۔

## تشکیہ

قولہ سیدنا۔ لفظ سید کا اطلاق حق تعالیٰ پر نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ منیر نے اپنی کتاب مصطفیٰ میں ارقام فرمایا ہے۔ دوسرا قول یہ لکھا ہے کہ سید کا اطلاق صرف اللہ تعالیٰ کیلئے خاص ہے دوسرے پر اس کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ صحابہ نے جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یا سیدنا کہہ کر پکارا تو آپ نے فرمایا۔ السید ہو اللہ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور غیر اللہ پر سب پر حسب موقع ہوں سکتے ہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی مروی ہے۔ قرآن میں اس کا استعمال موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و سیدنا و حضورا اور حدیث میں ہے۔ انا سید ولد آدم و قوموا الی سیدکم۔

امام غزالی نے لکھا ہے کہ سید کا لفظ غیر اللہ پر اس وقت بولا جائیگا، جب وہ معروف نہ ہو۔ مگر امام نووی نے فرمایا کہ معروف و غیر معروف باللام دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

قولہ محمد۔ مفردات میں محمد کے معنی لکھے ہیں الذی اجہت ذیہ الخصال المحمودة۔ جس میں تمام عمدہ عادات جمع ہوں۔ اس کو محمد کہتے ہیں۔ معنی تمام خوبیوں کا مجموعہ۔ لفظ محمد آقائے نامدار احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے۔ صیغہ اسم مفعول کا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ لفظ مصدر محمد سے منقول ہے۔ اس لئے کہ حسب طرح یہ صیغہ اور وزن مفعول ہے اسی طرح مصدر بھی ہے جیسے مرقنا ہم کل مہترق۔

قولہ والمعجزات۔ جو عادت کے خلاف بات نبی سے اظہار نبوت سے قبل صادر ہوا سکوار ہاں کہتے ہیں اور جو نبوت کے بعد ظاہر ہوا سے معجزہ کہتے ہیں۔ اور اگر نبی ماننے والوں سے ظاہر ہوا اس کو استدراج کہتے ہیں۔ اقسام معجزہ۔ معجزہ کی دو قسمیں ہیں۔ جو بصورت صورت حسی ہو۔ جیسے کوڑھ والے کو چھو دیا اور وہ اچھا ہو گیا۔ قلیل یا پی کی مقدار کا کثیر ہو جانا۔ دوسری صورت انسان کی طبیعت میں تبدیلی پیدا کر دے۔ بدکردار کافر کو تھوڑی سی دیر میں رحم دل، پرہیزگار نیکو کار بنا دیتا ہے۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کے معجزات بڑی کثرت سے صادر ہوتے تھے۔ قولہ و علی آلہ۔ اس جگہ علی حرف جار کا اعادہ اہل تشیع کی تردید میں لایا گیا ہے جو اسے جائز نہیں جانتے۔ حدیث ہے من فضل بلینی و بین ابی بعلی لحدینل شفاعتی، جس نے میرے اور میرے آل کے درمیان علی داخل کر کے فضل کیا وہ میری شفاعت نہ پائیگا۔ یہ حدیث اول تو

خود موضوع روایت ہے۔ اور اگر صبح بھی مان لیا جائے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص میری آل کے اور حضرت علیؑ کے درمیان فصل کرے گا وہ شفاعت سے محروم رہے گا۔

**تحقیق لغات** النفس نفس کی جمع ہے۔ افراد و اشخاص۔ قدسید پاک باطن۔ المنزہتہ پاک و متناہی۔ کدورت۔ کدورتہ کی جمع ہے۔ آلودگی۔ گندگی۔ انسانی و بشری کمزوریاں۔ میل کچیل الانسیۃ النسانیہ۔ حج حجۃ کی جمع ہے دلیل۔ اصطلاحی تعریف آگے آئے گی۔ آیات جمع آیت۔ مراد۔ قرآن مجید۔ معجزات معجزۃ کی جمع، عاجز کرنیوالا، وہ نشانیاں جو اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء اور رسولوں کو بطور دلیل عطا فرماتے ہیں۔ اور جس چیز کی نظیر کے پیش کرنے سے عاجز رہتی ہے۔ تابعین اتباع و پیروی کرنے والے۔

وبعد فلما کان ماتفاق اهل العقل و اطباق ذوي الفضل ان العلوم سيما اليقينية اعلى المطالب و ابهى المناقب و ان صاحبها اشرف الاشخاص البشرية و نفسه اسرع اقصاء بالعقول الملكية و كان الاطلاع على دقائقها و الاحاطة بكنه حقائقها لا يمكن الا بالعلم الموعوم بالمنطق اذ به يعرف صاحبها من سقمها و غشها من سمها۔

## ترجمہ

اللہ کی حمد اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام تحریر کرنے کے بعد ایوں کہ اہل عقل کا اس پر اتفاق ہے اور اصحاب فضل و کمال کا اجماع ہے کہ علوم تمام کے تمام اور خاص کر علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب میں سے ہیں۔ قابلِ فخر و مہابات مناقب ہیں۔ (مناقب اوصاف کمال) اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اصحاب علم لوگوں میں اشرف ہیں۔ اور صاحب علم کی نفس عقول ملکیت کے ساتھ متعلق ہونے میں سرعت کرتے ہیں۔ اور علوم کی گہرائی سے باخبر ہونا۔ اور ان کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کر لینا بجز اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے۔ اور گھرے گھوٹے کا امتیاز کیا جاسکتا ہے۔

## تشریح

قولہ سیمای ترکیب سی اور ماسے ہوئی ہے۔ اس میں تین احتمال ہیں۔ زائد ہے موصوفہ ہے یا پھر موصول۔ سی کے معنی برابر ہونا۔ عربی محاورہ ہے ہما سیان۔ وہ دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ مکان سیمائی وہ جگہ جو ہوا رہو۔ سیمائی اصل لاسیمائی لاکو حذف کر دیا گیا۔ بعض کا قول ہے کہ لاکو سیماسے حذف کرنا ایسا ہے جیسے کل سے جز کو حذف کر دیا گیا ہو اور یہ جائز نہیں۔ لاسیماسے معنی ہیں مابعد کو ماقبل پر ترجیح دینا گو اس کا مابعد وہ ہوگا، جسکو اس کے برابر والوں سے لاسیماسے ذریعہ الگ الگ کیا گیا ہو جیسے يستجب

الصدقۃ فی شہرمہ رمضان لاسیما فی العشر الاخر۔ آخر رمضان کے ایام میں صدقہ دینا مستحب ہے خاص کر عشرہ اخیرہ میں۔

لا سیما کے بعد والے اسم پر تینوں اعراب جائز ہیں۔ رفع اس کے لئے معتدلاً و منقوبہ کی خبر ہے نصب استنار کی وجہ سے۔ جبراضافت کی وجہ سے پڑھنا جائز ہیں۔ لیکن رضی بخوی نے لکھا ہے کہ رفع ٹھیک اس کا کم ہے۔ صاحب الفصح لے لکھا ہے کہ لا سیما میں ما معروف ہے تو اس کا نصب جائز نہیں ہے۔ اور اگر عکر ہو تو تمیز کی بنا پر نصب پڑھنا جائز ہے۔

**تحقیق اللغات** اتفاق اتحاد، ایک رائے ہونا۔ اطلاق اجماع۔ مناقب منقبہ کی جمع ہے۔ عمدۃ فعل شریف اخلاق، قابل فخر کام۔ عمدہ خصلت۔ اشخاص شخص کی جمع ہے۔ انسانی جسم کو کہتے ہیں۔ جو دور سے نظر آئے۔ عقول عقل کی جمع ہے، عقول ملکیہ سے ان کی مراد عقول عشرہ ہیں۔ مگر فلاسفہ اہل اسلام عقول عشرہ ملائکہ کو کہتے ہیں۔ اور فلاسفہ صرف قوت کے معنی میں لیتے ہیں۔ مصنف نے عقول کے ساتھ ملکیہ کا اضافہ اسی لئے کیا ہے تاکہ فلاسفہ کی اصطلاح سے جدا ہو جائے۔ اور عقول سے ملائکہ مراد ہیں۔۔ دقائق دقیقہ کی جمع ہے۔ باریک، گہری بات تحقیق حقائق جمع حقیقہ کی ہے۔ سقیم بیماری۔ غث کھوٹ۔ لاغزہ بلالین۔ سبب مونا ہونا۔ فریہ ہونا۔

فاشار الی من سعد بلفظ الحق و امتیاز بتا ییدہ من بین کافۃ الخلق و مال الی جانبہ الدانی و القاصی و الفلم بتابعہ المطیع و العاصی و هو المولی الصدور المعظم العالم الفاضل المقبول المنعم المحسن الحسیب النسیب دو المناقب و المفاخر شمس الملة و الدین بہاء الاسلام و المسلمین قدوۃ الاکابر و الامثال ملک الصدور و الافاضل قطب الاعالی فلک المعالی محمد بن المولی الصدور المعظم اصاحب الاعظم دستور الافاق اصفت الزمان و مزراء الشوق و الغرب صاحب دیوان الممالک بہاء الحق و الدین و موبد ملہام الاسلام و المسلمین قطب الملوک و السلاطین محمد ادام اللہ ظلالہما و ضاعت جلالہما الذی مع صدائہ سنہ فاق بالسعادات الابدیۃ و الاکرامات السرمدیۃ و اختص بالفضائل الجمیلة و الخصال الحمیدۃ بقریر کتاب فی المنطق جامع لقواعد حاد و اصولہ و ضوابطہ۔

**ترجمہ** پس اشارہ کیا مجھ کو اس شخص نے جو اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے نیک نیت ہے اور اس کی تائید سے وہ پوری مخلوق میں ممتاز ہے۔ اور اس کی ہانگاہ

(اس کی خدمت میں) قریب والا اور وہ شخص جو دور کارہنے والا ہو مائل ہوا۔ اور اطاعت کرنیوالا نافرمان اس کی اتباع کر کے فلاح پاگیا کامیاب ہو گیا۔ وہ سردار ہے صدر ہے۔ صاحب معظم (وزیر اعظم) عالم ہے فاضل ہے۔ منعم اور مخسن ہے۔ حسب نسب والا ہے۔ صاحب منقبت فخر والا دین اور ملت کا سورج۔ اسلام اور مسلمانوں کے لئے ہے بہا نعت و رونق، اکابر و امثال کا پیشوا، صدور کا بادشاہ صدر نشینوں کا بادشاہ، بلندیوں کا درخشاں ستارہ، بلندیوں کا آسمان، نام نامی محمد جو بیٹا ہے آقا صدر معظم کا جو خود وزیر اعظم ہے۔ آصف زماں شرق و غرب کے تمام وزراء کا بادشاہ ہے ملکوں کے دفاتر کا سربراہ ہے جو دین حق کی ایک رونق ہے۔ اور علماء اسلام کا زبردست مؤبد اور شہر گیری کرنیوالا ہے۔ ملوک و سلاطین کے خطب کا بیٹا ہے جس کا نام محمد ہے۔ اللہ تعالیٰ دونوں باپ بیٹوں کے سائے کو دائم و قائم رکھے۔ اور ان کے جلال کو دو بالا کرے جو اپنی نونم اور کم سنی کے باوجود ابدی سعادتوں پر اور سرمدی کرامتوں پر فائز رکھے۔ اور عمدہ اور اعلیٰ فضائل مخصوص اور عمدہ خصائل کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان مذکورہ صفات کے حامل گراں قدر شخصیت نے ناپتیر کو ایک کتاب علم منطق میں تحریر کر نیکا اشارہ فرمایا۔ ایسی کتاب جو قواعد منطق کی جامع ہو اور منطق کے اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔

تشریح ہے

شمس الملت۔ آفتاب شریعت۔ دین۔ شریعت۔ ملت مترادف لفظ ہیں۔ مذہب کو کہتے ہیں اگر فرق ہے تو صرف اعتباری ہے۔ مثلاً اس اعتبار سے کہ لوگ اسی پر چلتے اور عمل کرتے ہیں۔ اس کا نام دین ہے۔ اور چونکہ اس کی کتابت ہوئی ہے اور تدوین کی گئی ہے اس کا نام ملت ہے۔ آصف زماں۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا نام آصف بن برقیاتھا۔ یہ ایک جن تھا۔ جس نے بلقیس کا تخت آن کی آن میں دور دراز علاقے سے لاکر حضرت سلیمان علیہ السلام کی خدمت میں حاضر کر دیا تھا۔ ماتن نے خوشنودی حاصل کرنے کیلئے اپنے مخدوم محمد بن صدر معظم کو اس سے تشبیہ دی ہے۔

قولہ بتحریر کتاب۔ اس کا تعلق ماتن کے قول اشارہ سے ہے اسی کے متعلق ہے۔ اصل عبارت اس طرح سے ہوگی کہ فاشار الی محمد بن صدر معظم بتحریر کتاب۔ پس محمد بن صدر معظم نے مجھ کو کتاب لکھنے کا اشارہ کیا۔ اور اشارہ پاتے ہی تعمیل حکم میں میں نے کتاب کی تصنیف شروع کر دی۔ تحقیق لغت۔ سعد ماضی باب سمع نیک ہونا۔ کاف کافی ہونا۔ پورا ہونا۔ مراد جماعت ہے۔ والی وہ شخص جو قریب کارہنے والا ہو۔ قاصی وہ شخص جو دور رہتا ہو۔ افلیح باب افعال کامیاب ہونا۔ فتح پانا۔ عاصی عصیان مصدر باب ضرب۔ نافرمانی کرنیوالا ہو۔ حسیب وہ شخص جو خاندانی اعتبار سے شریف ہو۔ اونچے خاندان والا ہو۔ نسیب عمدہ نسب والا۔ مفاخر منقرہ کی

جمع ہے۔ وہ چیزیں جن پر فخر کیا جاتا ہے۔ قدوة آگے چلنے والا۔ قائد، پیشوا۔ امثال امثل کی جمع ہے افضل قطب مدار کار۔ زمین کے محور کا کنارہ۔ فلک آسمان۔ معالی شرف، بلندی اس کا واحد معلقات آتا ہے۔ دستور قوانین کا مجموعہ، وزیر۔ آفاق جمع افق آسمان۔ دوگنا ہونا۔ جلال بڑائی، بزرگی۔ حادثہ السن۔ کم سنی۔ کم عمر۔ نو عمری۔ حاد جمع کرینوالا، باب ضرب۔ اصول وہ قوانین جن پر کسی علم و فن کی بنیاد ہو۔ جمع اصل کی ہے۔ ضوابط جمع ضابطہ وہ قاعدہ کلیدی جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہو۔

فبادرت الی مقتضی اشارتہ و تشوعت فی ثبوتہ و کتابتہ مستلزما ان لا اخل بشئی لیعتقد بہ من القواعد والضوابط مع زیادات شریفہ و نکات لطیفہ من عندی غیر تابع لاحد من الخلائق بل للمحق الصریح الذی لایاتیتہ الباطل من بین یدیہ والامن خلفہ و سمیتہ ... بالرسالۃ الشمسیہ فی تحریر التواعد المنطقیۃ ربتہ علی مقدمۃ و ثلاث مقالات و خاتمۃ معتمدا بحبل التوفیق من و اھب العقل و منوکل علی جوہر الہفیض الخیر والعدل انہ خیر موفوق و معین اما المقدمۃ ففیہا بحثان الاول فی ماہیۃ المنطق و بیان الحاجۃ الیہ .....

**ترجمہ** پس سبقت کی میں نے اس کے اشارہ کے پورا کر نیکی طرف۔ اور اس کی کتابت اور ورق کا غذر اس کو ثبت کرنا میں نے شروع کر دیا۔ اس بات کا الزام کرتے ہوئے کوئی معذرت چیز قواعد و ضوابط میں سے نہ چھوڑوں۔ ساتھ ہی ساتھ شریف اضافوں اور لطیف نکات کو اپنی جانب سے اضافہ کرنے کے ساتھ مخلوق میں سے کسی بھی شخص کی اتباع کئے بغیر۔ بلکہ حق مرتب کا اتباع کرتے ہوئے جس میں خلافت واقع بات یا مسئلہ سامنے سے داخل ہو سکا۔ اور نہ سمجھے اور اس کا نام میں نے رسالہ شمسیہ فی القواعد المنطقیہ رکھا ہے۔ اور اس کو میں نے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے۔ توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے۔ اس ذات بابرکت کی جو عقل کا عطار کر نیوالا ہے۔ اور توکل و بھروسہ کرتے ہوئے اس کے جاری و ساری جوہر و سخا پر جو چیز اور عدل کا اس سے جاری ہے بیشک وہی چیز کا توفیق دینے والا اور معین و مددگار ہے۔ بہر حال مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ اول منطق کی ماہیت اور اس کی حقیقت کے بیان میں۔ دوم۔ اس کی طرف حاجت کا بیان۔

**تحقیق لغات** بادرست باب مفاعلت مبادرۃ مصدر۔ سبقت کی۔ جلدی کی۔ لا اخل میں کوتاہی نہ کرونگا خالی نہ چھوڑونگا۔ معتمدا اعتصام کا اسم فاعل۔ مضبوطی سے پکڑنا۔ جبل رسی۔ تشکیہ کے آپ نے دیکھا کہ اوپر کی عبارت یہ ہے و ثلاث مقالات، مگر ماتن نے بعد میں جو



عبارت لکھا ہے وہ یہ ہے کہ « واما المقالات فثلاث » اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لفظ ثلاث اس جگہ زائد ہے جو لکھنے والوں نے بڑھا دیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ماتن نے بعد میں مقالات کی تفصیل کی ہے۔ اس لئے اس کی کتاب سے پہلے اجمال ہونا چاہئے تاکہ بعد میں تفصیل کا موقع رہے۔

اقول الرسالة مرتبة على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة اما المقدمة ففيها هي المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه۔

## ترجمہ

شارح قطب الدین فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ رسالہ تسمیہ ترتیب دیا گیا ہے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر۔ بہر حال مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت کے بیان پر مشتمل ہے۔ اور اس کی جانب حاجت کے بیان اور اس کے موضوع کے بیان میں مشتمل ہے قول الرسالة۔ ماتن کے قول رتبہ میں ہضم ہے۔ اس کا مرجع لفظ رسالہ ہے۔ یا پھر کتاب ہے۔ مگر شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہضم کا مرجع رسالہ ہے کیوں کہ انہوں نے لکھا ہے « الرسالة مرتبة » کہ رسالہ مرتب ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب ضمیر میں دونوں افعال ہوں کہ مرجع قریب ہو یا بعید دونوں ہوسکتے ہیں۔ تو مرجع قریب کو بنانا متعین ہوتا ہے اس جگہ قریب میں رسالہ واقع ہے نہ کہ کتاب۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمیر کی تفسیر علم سے کرنا راجح ہے اسم جنس کے اس جگہ رسالہ علم اور کتاب اسم جنس ہے۔ اس لئے بھی ضمیر کا مرجع رسالہ ہونا چاہئے مگر اس میں ایک اشکال وارد ہوتا کہ رسالہ مؤنث ہے۔ اور ضمیر مذکر کہ ہے۔ قاعدہ ہے کہ مؤنث کی جواب مؤنث ہی کی ضمیر خود کرتی ہے اگرچہ مؤنث لفظی ہی کیوں نہ ہو۔ مشہور اگرچہ یہی ہے۔ مگر غور سے دیکھا جائے تو اس قاعدہ سے وہ مؤنث لفظی ہے جو علامت تانیث کے بغیر معنی کے لئے مفید نہ ہو جیسے چند الفاظ یہ ہیں مثلاً ترکہ۔ رحمة۔ اور برکت۔

توجیہ عبارت :- بلکہ وجہ دراصل یہ ہے کہ اس کا قول رتبہ کا عطف سمیۃ پر ہے اور سمیۃ کی ضمیرہ کا مرجع یقیناً کتاب ہی ہے۔ اس لئے بقاعدہ عطف رتبہ کی ضمیرہ کا مرجع بھی کتاب کو قرار دیا جائے۔ تاکہ مصنف کے الفاظ ثبوت کتابہ۔ سمیۃ اور رتبہ مرجع میں متحد ہو جائیں اور مراد بھی ایک ہی رہے توجیہ کلام شارح ۱۔ جہاں تک شارح کتاب قطب الدین رحمہ کی عبارت کا تعلق ہے تو وہ محض مفہوم کتاب کی وضاحت کر رہے ہیں۔ ان کا ارادہ ضمیر کے مرجع کا بیان کرنا نہیں ہے۔ اور شارح یہ تاثر اول و ہد میں دینا چاہتے ہیں کہ ماتن کی کتاب بہت مختصر ہے۔ کیوں کہ اول تو رسالہ ہی مختصر کلام کا نام ہے خود دوسرے کے پاس بھیجا جاتا ہے مگر کتاب اس مجموعہ کلام کا نام ہے جس سے استفادہ

کیلئے انسان خود اس کے پاس حاضر ہوتا ہے۔

مقصد عبارت :- اس عبارت سے شارح کا مقصود بقول ملا عصام الدین یہ ہے کہ شارح اس سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ رتبتہ فعل ماضی ہے حالانکہ اس کی ترتیب مستقبل سے مجرد کریا گیا ہے۔ مثلاً وہ افعال جو تعریف کے موقع پر بولے جاتے ہیں۔ اور معنی ماضی سے ان کو خالی کر لیا جاتا ہے۔

قولا اما المقدمۃ - مقدمہ میں دال کا فتور اور کسرہ دونوں جائز ہیں۔ فتو کیساتھ تقدیم مصدر کا اہم مفہول ہو گا۔ لگے گی ہوئی چیز، اس کو مقصد سے پہلے لایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کو مقدمہ کہتے ہیں۔ مگر علامہ زنجشیری الفائق میں پہلے سکا کی نے الاساس میں لکھا ہے کہ لفتح خلف اس باطل مقدمہ کی دال کو فتو پڑھنا غلط ہے۔ علامہ افتازانی نے اپنی کتاب مختصر المعانی اور مطول دونوں میں مقدمہ کو دال کے کسرہ کے ساتھ لکھا ہے۔

ایک دلیل :- مقدمہ کے دال کو فتو نہ پڑھنے کی وجہ ہے کہ اس میں جو مسائل بیان کئے جاتے ہیں وہ خود ہی حقیقی تقدیم ہیں۔ کسی کے مقدم کرنے کے محتاج نہیں۔ اور مقدمہ فتح دال کے ساتھ پڑھنے میں عدم ہوتا ہے کہ ان امور کی تقدیم میں بیان کرنے والے کے فعل کا دخل ہے۔

مگر اشکال یہ ہے کہ بات تقدم تحریر میں ہے۔ تقدم ذکر کا تعلق جعل جاعل سے ہی ہوتا ہو تقدم بحسب الذات کے منافی نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدمہ کے دال کو فتو کے ساتھ پڑھنا جائز ہے مقدمہ دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا۔ مقدمہ باب تفعیل کے مصدر تقدیم سے ماخوذ ہے۔ اور تف معنی تقدم کے ہیں۔ اگر تقدیم سے مانا جائے تو اعتراض یہ ہو گا کہ جو امور مقدمہ میں مذکور ہیں۔ وہ اپنے

اور دوسرے کو مقدم کرنے والے ہیں۔ یہ معنی نہ ہوں گے کہ وہ امور از خود مقدم ہیں۔ ایک تاویل :- اگر باب تفعیل سے مان کر یعنی تقدم نہ مانا جائے تو تاویل یہ ہوگی یہ امور بسبب تقدیم پر مشتمل ہیں۔ اسی اعتبار سے وہ اپنے آپ کو دوسرے مسائل پر مقدم کرنے والے ہیں دوسری تاویل یہ ہے کہ مقدمہ اپنے جاتے والے (عالم) کو دوسرے ایسے شخص پر مقدم کرتا ہے جو اس سے ناواقف ہو۔

تحقیق لفظ مقدمہ :- یہ لفظ مقدمۃ الحبش سے بنایا گیا ہے۔ خواہ بطریق نقل ہو یا بطریق استعارہ ہو۔ پہلی صورت میں مقدمہ حقیقہ عرفیہ کہلائیگا۔ اور دوسری صورت میں مجاز ہوگا۔ بعض کے نزدیک مقدمہ اصل میں صفت ہے جس کا موصوف محذوف ہے۔ اور اس میں جو لگتا ہے وہ اس کو وصف سے اسم کی طرف نقل کرنے کیلئے ہے۔ یا پھر یہ کہا جائیگا کہ اس کا موصوف دراصل مؤنث تھا۔ جس کو کلام سے حذف کر دیا گیا ہے مثلاً امور جماعۃ طائفہ وغیرہ۔

اقسام مقدمہ :- مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ اول مقدمۃ العلم۔ دوم مقدمۃ الکتاب۔  
مقدمۃ العلم :- جن چیزوں پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو مثلاً اس علم کی تعریف۔ اس کا موضوع اور غرض وغایت وغیرہ۔  
مقدمۃ الکتاب :- مسائل کا وہ حصہ جو کتاب کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کے لئے پیش لفظ کے طور پر لکھا جاتا ہے۔

قولہ فنی ماہیۃ المنطق :- اہل حکمت نے کلمہ فنی کے آٹھ معانی بیان کئے ہیں۔ اس کا استعمال کبھی بمعنی زمان۔ کبھی بمعنی مکان اور کبھی محل کے معنی دیتا ہے۔ خوش حالی، بد حالی اور حرکت کل جز یا خاص و عام وغیرہ معانی میں استعمال کیا جاتا ہے مگر ماتن کے قول فیہما بحثان۔ اور اس میں دو بحثیں ہیں۔ اسی طرح شارح کے قول فنی ماہیۃ المنطق میں کلمہ فنی کا استعمال کیا گیا ہے۔ مگر ان دونوں میں فنی کے مذکورہ معانی میں سے کوئی معنی بھی درست نہیں ہے۔  
الجواب :- اگر اہل حکمت نے فنی کے آٹھ معانی بیان کئے ہیں۔ تو کیا یہ بھی لکھا ہے کہ فنی انہیں معانی میں منحصر ہے۔ انہوں نے فنی کو ان معانی پر منحصر نہیں کیا ہے۔ اس طرح دوسرے معنی بھی اس کلمہ فنی کے ممکن ہیں۔

فنی کے معنی ہیں جز کا اپنے کل میں ہونا۔ ماتن کا قول اسی معنی میں لیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کتاب نام ہے الفاظ اور عبارت کے مجموعہ کا۔ اس لئے کہ وہ معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور الفاظ اور عبارت کا ہر جز کتاب کا جز ہے۔  
لہذا مقدمہ بھی کتاب کا جز و ثابت ہوا۔ اس طرح دونوں بحثیں بھی جز و کتاب ہیں۔

اما المقالات فاؤلہا فی المفردات والثانیۃ فی القضايا واحکامہا والثالثۃ فی القیاس  
واما الخاتمۃ ففی مواد الاقیسۃ واجزاء العلوم۔

ترجمہ :- اور بہر حال تینوں مقالات تو پس اول ان میں سے مفردات میں ہے۔ اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام میں۔ اور تیسرا قیاس میں اور بہر حال خاتمہ تو وہ قیاس کے مادوں اور علوم کے اجزاء کے بیان میں ہے۔

تشریح :- قولہ فاؤلہا فی المفردات :- اس عبارت پر ایک اعتراض ہے مگر اس سے پہلے ایک تنہید ضروری ہے۔ وہ یہ کہ اس قسم کی ترکیب میں دو قسم کے حصہ پائے جاتے ہیں۔ مسائل الطہارۃ۔ باب اول طہارت کے مسائل میں باب ثانی حجۃ کے بیان

ہیں ہے۔ ان میں دو حصہ پائے جاتے ہیں مطلب یہ ہوتا ہے، باب اول میں صرف طہارت ہی کے مسائل بیان کئے جائیں گے۔ یا باب ثانی میں صرف حجت ہی کا بیان ہوگا۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ باب ثانی محصور ہے حجت میں اور حجت محصور ہے باب ثانی میں۔ اسی طرح باب اول میں مسائل طہارت گھرے ہوئے ہیں۔ اور مسائل طہارت کا بیان صرف باب اول ہی میں ہوگا۔ تو ہر جمع کا جز اول ثانی میں اور ثانی اول میں منحصر ہے اس لحاظ سے اولہائی المفردات کو بھی سمجھ لیجئے۔ کہ اول مقالہ مفردات میں منحصر ہے اور مفردات کا بیان صرف مقالہ اولیٰ میں منحصر ہے۔ لہذا اس مقالے میں صرف مفردات کو بیان کرنا چاہئے تھا۔ جبکہ مصنف نے اسی مقالے میں معروف کا بیان بھی کیا جاتا ہے۔ اور معروف میں ترکیب پائی جاتی ہے جو کہ از قبیل مفردات ہیں۔ الجواب۔ مفرد کے بہت سے معانی ہیں (۱) وہ مفرد جو تنہیہ و جمع کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ یعنی واحد کے معنی میں۔ (۲) مفرد جو مضاف یا مشابہ مضاف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے (۳) کبھی مفرد مرکب نام کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ اس تعریف میں مرکب ناقص جیسے غلام زید جس میں ترکیب اضافی پائی جاتی ہے۔ مفرد ہوگا تو اس جگہ مفرد سے مراد بھی معنی اخیرہ ہیں۔ یعنی جو مرکب تامہ نہ ہو خواہ مرکب ناقص ہو یا مرکب توصیفی سب مفرد میں داخل ہیں۔ تعریفات میں ترکیب تو ہے۔ مگر وہاں قضیہ اور جملہ تامہ نہیں پایا جاتا۔

لہذا کلیات خمسہ اور معروف کی چاروں اقسام مفرد ہی کی اقسام میں داخل ہیں۔ سوال :- ایک سوال اور بھی اس پر قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد سے جب وہ معنی مراد لے لئے گئے جو جملہ نہ ہو یعنی ما یقابل الجملہ مفرد تو جملہ اور قضیہ میں فرق ہے۔ جملہ عام اور قضیہ خاص ہے کیونکہ جملہ انشاء کو بھی شامل ہے اور قضیہ میں انشاء داخل نہیں ہے۔

جواب :- مفرد سے مراد اس جگہ مالیس بقضیہ ہی ہے چونکہ قضیہ کے مقابل بولا گیا ہے مگر اس کے معنی 'عجازی نہیں۔ مگر جب مطلق بولا جائیگا تو اصل حقیقت مراد ہوتی ہے یعنی وہ مفرد جو جملہ مقابل ہے قولہ والثانیہ فی القضایا :- دوسرا مقالہ قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں ہے۔ احکام سے مراد ان کی اصطلاح میں قضایا کے مابین تناقض کا بیان کرنا۔ اسی طرح عکس مستوی عکس نقیض شرطیات کے لازم کا بیان کرنا جاتر ہے۔

مسد کورہ امور کو احکام اس وجہ سے کہتے ہیں کیوں کہ قضایا پر حکم انہیں کے توسط سے عائد کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے۔ قضیہ کلیہ موجبہ کا عکس قضیہ جزئیہ موجبہ آتا ہے۔ اس طرح پر کہنا درست نہیں ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے۔ مگر عام طور پر اسی طرح کہا جاتا ہے۔

اس طرح تیسرے مقالے میں قیاس کا بیان بھی شامل ہے مگر اس کی بھی صورت ہے کہ صورت کی حیثیت سے ہوگا۔ اس لئے کہ مادہ کی حیثیت سے تو اس کا بیان خاتمہ میں کیا جائیگا۔

ذاتہا بہتیمہا علمہا لان ما یجب ان یعلم فی المنطق اما ان یتوقف الشروع فیہ علیہ اولافان  
 کان الاول فهو المقدمۃ وان کان الثانی فاما ان یکون البعث فیہ عن المفردات فهو المقالة  
 الاول او عن المركبات فلا یخلو اما ان یکون البعث فیہ عن المركبات الغیر المقصودۃ بالذات  
 فهو المقالة الثانیۃ او عن المركبات الّتی هی المقاصد بالذات فلا یخلو اما ان یکون  
 النظر فیہا من حیث الصورۃ و حدھا وهو المقالة الثالثۃ او من حیث المادۃ وھو الخاتمۃ۔

### ترجمہ

مصنف نے اپنے رسالہ کو ان مذکورہ عنوانات اور مضامین پر مرتب فرمایا ہے۔ اس لئے  
 کہ وہ امور جبکا جاننا منطق میں ضروری ہے یا ایسے ہوں گے کہ شروع کرنا ان پر موقوف  
 ہے یا نہیں پس اگر اول ہے (یعنی ان پر شروع کرنا موقوف ہے) تو پس وہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہے (یعنی  
 ایسے امور میں کہ ان کے بیان کرنے میں شروع کرنا موقوف نہیں ہے) تو یا بحث ان میں مفردات سے ہوگی  
 تو وہ مقالہ اولیٰ ہے یا مرکبات سے بحث ہوگی تو پس وہ اس سے خالی نہیں ہے کہ یا تو اس میں بحث مرکبات  
 غیر مقصود بالذات سے ہوگی۔ تو وہ مقالہ ثانیہ ہے یا بحث ان مرکبات سے ہوگی کہ جو بالذات مقصود ہیں تو خالی  
 نہیں اس سے کہ یا بحث اس میں فقط بحیثیت صورت کے ہوگی اور وہ مقالہ ثالثہ ہے یا بحث مادہ کی حیثیت  
 سے ہوگی تو وہ خاتمہ ہے۔

### تشریح

تقریباً۔ ما تنے اپنی کتاب (رسالہ) کو پانچ چیزوں پر مرتب کیا ہے۔ اول۔  
 مقدمہ۔ مقالہ اولیٰ۔ مقالہ ثانیہ۔ مقالہ ثالثہ۔ اور خاتمہ۔ اس جگہ شارح نے ان پانچوں  
 کے امور بیان اور ان کی ترتیب ذکر کی کی دلیل حصر بیان فرمائی ہے۔

اعتراض۔ ما تن کا قول لان ما یجب ان یعلم فی المنطق الخ جو مسئلہ منطق کی کتاب میں  
 معلوم ہوگا وہ یقیناً منطق کا جز ہوگا۔ کیوں کہ منطق میں منطق ہی کو بیان کیا جائیگا۔ غیر منطق کے بیان کرنے  
 کی کیا ضرورت ہے۔ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ کتاب مذکورہ کا مقدمہ بھی منطق کا جز ہے اور یہ باطل  
 ہے اس لئے جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مقدمہ شروع فی العلم علم سے خارج ہوتا ہے۔

اعتراض ثانی۔ مقدمہ اگر منطق کا جز ہے تو مقدمہ کا شروع کرنا بعینہ منطق کا شروع کرنا ہوگا  
 اس لئے کہ شئی کے شروع کرنے کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ اس کے اجزاء کو بیان شروع کر دیا جائے  
 اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ مقدمہ منطق کا موقوف علیہ ہے اور منطق اس پر موقوف ہے تو لازم آتا ہے۔  
 کہ مقدمہ کا شروع کرنا مقدمہ پر موقوف ہے تو موقوف اور موقوف علیہ کا متحد ہونا لازم آیا اور یہ محال  
 ہے اس سے تو توقف شئی علی نفسہ لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اور جو چیز کسی محال کو مستلزم ہو وہ  
 خود محال ہوا کرتی ہے۔

الجواب - ان یعلم فی المنطق کی تعریف میں ایک لفظ بصورت مضاف محذوف ہے یعنی ان یعلم فی کتب المنطق۔ جنکا منطق کی کتابوں میں جاننا ضروری ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ کتب کے محذوف نکال لینے کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ جس چیز کا منطق کی کتابوں میں جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ میں لکھے جاتے ہیں۔ اور مقدمہ کا جز منطق ہونا لازم نہیں آیا جس پر اعتراض کی بھرمار شروع ہوئی تھی۔

قوله فهو المقالة الثانية - شارح نے مرکبات کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے۔ مرکبات جو مقصود بالذات نہ ہوں۔ دوم وہ مرکبات جو مقصود بالذات ہوں۔ قضایا غیر مقصود بالذات ہیں۔ اور قیاس مقصود بالذات ہے۔ مآتنے دونوں کو بیان کرنے کیلئے الگ الگ ایک ایک مقالہ تحریر کیا ہے۔ اور مفردات کو ایک ہی مقالہ میں بیان کر دیا۔ ان کی تقسیم نہیں کی ہے حالانکہ مفردات میں بھی مقصود بالذات وغیر مقصود بالذات کی دو قسمیں کی جاسکتی تھی۔ چونکہ مرکبات میں دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم کثیر ہیں۔ اس لئے اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالوں میں بیان کر دیا ہے۔ اسکے برخلاف مفردات میں نہ احکام کثیر اور نہ احوال زیادہ اس لئے دونوں ہی کو ایک مقالے میں بیان کر دیا ہے۔ (تو وہی الخاتمة) مصنف نے پہلے کہا تھا کہ اما الخاتمة ففی مواد الاقیسة و اجزاء العلوم بہر حال خاتمة پس وہ قیاسات کے مادوں اور علوم کے اجزاء پر مشتمل ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خاتمة دونوں کے بیان پر مشتمل ہے۔ مواد قیاسات اور اجزاء علوم اور جب بیان حصر کیا تو فرمایا اؤں حیث المادة و ہو الخاتمة۔ یعنی خاتمة میں صرف مواد قیاسات ہی کو بیان کیا جائیگا۔

الجواب - جواب یہ ہے کہ مقصد خاتمة کے بیان سے قیاس ہی کے مواد ہیں۔ اور جہاں تک اجزاء علوم کا تعلق ہے وہ تبعا بیان کر دیئے گئے تاکہ معلومات میں اضافہ ہو جائے۔ کیونکہ ایصال الی المطلوب میں اجزاء علوم کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ بیان حصر سے اجزاء علوم خارج ہوتے ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اعتراض - مقصود دو ہیں۔ کتاب کا مقصود یا مقصود فن اگر کتاب کا مقصود مراد ہو تو یہ جواب کافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ مقصود کتاب بغیر اجزاء علوم کے پورا نہیں ہوتا۔ اور جہاں تک فن کا تعلق ہے تو وہ بغیر اجزاء کے بیان کے پورا ہو جاتا ہے۔

الجواب - ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مصنف کا مقصود کتاب کا مقصود ہے۔ یعنی مقصود کتابی۔ مگر چونکہ اجزاء علوم کا فن میں مقصد کی حیثیت سے کوئی دخل نہیں۔ اس لئے مقصود کتاب سے ان کو خارج مان لیا جائے تو کوئی بڑا نقصان نہیں ہے۔

والہذا وبالہ مقدمہ ہہنا ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم -

## ترجمہ

## تشریح

اور مقدمہ سے اس جگہ مراد یہ ہے کہ وہ امور کہ جن پر شروع فی العلم موقوف ہو -  
قولا والمراد - مقدمہ کے دو معنی ہیں - مقدمۃ العلم - مقدمۃ الكتاب - مقدمۃ العلم وہ  
امور جن پر علمی وجہ البصیرۃ شروع فی العلم موقوف ہو - لولا لا امتنع کے درجہ میں  
نہ ہو - اگر وہ امور بیان نہ کئے جائیں تو اسکا شروع کرنا محال ہو جائے -  
علمی وجہ البصیرۃ شروع کرنے کیلئے اس علم سے متعلق تین باتیں ضروری ہیں - اول اس علم کی  
تشریف - دوم اسکا موضوع - سوم اس علم کی عرض و غایت - اور نفع نقصان کا بیان کر دینا -  
اور مقدمۃ الكتاب وہ کلام جو مقصود کتاب سے پہلے بیان کر دیا جائے تاکہ اس کے پڑھ لینے سے اصل  
کتاب کے پڑھنے میں اور معلوم کرنے میں مدد مل سکے -

مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الكتاب کے مابین نسبت :- دونوں کے درمیان فرق  
ان مقاصد سے ظاہر ہے - مقدمۃ العلم تو وہ تینوں علوم میں حد - موضوع - عرض و غایت ہے - اور  
مقدمۃ الكتاب الفاظ کے مجموعہ کا نام ہے - خلاصہ یہ کہ مقدمۃ العلم کا تعلق معانی سے اور مقدمۃ الكتاب  
کا تعلق الفاظ سے ہے - لہذا دونوں میں حقیقی فرق متبائن پایا جاتا ہے -

اعتراض :- مقدمۃ الكتاب کا تذکرہ آیا سابق کتابوں میں پایا جاتا ہے یا نہیں سید شریف نے  
اس مسئلہ پر علامہ تفتازانی پر رد کیا ہے - اور کہا ہے کہ یہ صرف علامہ تفتازانی کی ایجاد ہے -  
الجواب :- جمہور کے اقوال میں اس کی صراحت اگرچہ نہیں پائی جاتی مگر ان کے کلام سے تخریج  
ضرور کی جاسکتی ہے - اس لئے اکثر و بیشتر مصنفین کتب نے اپنی کتابوں میں مقصد کتاب سے قبل  
ایسا پیش لفظ ذکر کیا ہے جس سے مقصد کے پڑھنے میں مدد ملتی ہے -

خلاصہ کلام :- مقدمہ کی مذکورہ دونوں اقسام یعنی مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الكتاب بیان  
کرنیکی ضرورت اس لئے بھی تھی کہ اس موقع پر بعض اشکال وارد ہوتے ہیں جو اہم ہیں - اور  
ان سے بآسانی چھٹکارہ نہیں حاصل کیا جاسکتا -

اول یہ کہ مقدمہ پر شروع فی العلم موقوف ہے - اس کو مقصد سے پہلے ذکر کرنا ضروری ہے  
دوم یہ کہ مصنفین کتاب مقدمہ کو اس عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ المقاصد فی حد العلم وموضوع و  
غایت - جسکا مطلب یہ ہے کہ مقدمہ اور چیز ہے اور علم کی تشریف اس کا موضوع - اس کی عرض و غایت  
دوسری چیز ہے جبکہ مقدمہ انہیں تینوں امور پر مشتمل ہوتا ہے - ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز  
نہیں ہے - خلاصہ یہ ہے کہ جزو شئی شئی کا مغایر کس طرح ہو جائے گی - خلاصہ یہ نظریۃ اشئی فی

نفسہ لازم آتا ہے۔ البتہ جب ہم نے مقدمہ کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا تو مذکورہ بالا دونوں اعتراض رفع ہو جائیں گے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کیلئے تو ضروری ہے کہ وہ مقصد سے پہلے ذکر کیا جائے۔ مقدمۃ العلم میں مگر مقصد سے پہلے مقدمۃ کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائیگا کہ دونوں مقدمات۔ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں سے ایک طرف دوسرا منظور ہے۔ یعنی مقدمۃ العلم منظور ہے اور مقدمۃ الکتاب اس کا طرف ہے۔ اب ظریفۃ الشی فی نفسہ کا اعتراض نہ ہوگا۔

قولہ پہننا۔ اور مقدمہ سے مراد یہاں دوسرے معنی میں۔ خواہ فقیہ ہو یا کوئی بیان جو چند قضایا اور جملوں پر مشتمل ہو مگر مقدمہ کے معنی اصطلاح منطبق میں ان قضایا پر ہوتا ہے جو قیاس کے اجزاء ہوتے ہیں مثلاً صغریٰ، کبریٰ یا اصغر و اکبر وغیرہ۔ نیز مقدمہ اس مضمون کو بھی کہتے ہیں۔ جس پر دلیل کی صحت کا مدار ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ لفظ مقدمہ عام ہے۔ اور دلائل کے مقدمات اور دلائل کی شرطیں وغیرہ اس کے افراد میں جیسا موقع ہوگا مقدمہ کے وہی معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے شارح نے المراد بالمقدمہ پہننا فرمایا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مقدمہ کے معنی عام مراد نہیں ہیں۔ بلکہ معنی خاص یعنی موقوف علیہ شروع فی العلم مراد ہیں۔ احقر محمد حسن باندوی

ووجه توقف الشروع لما علی تصور العلم فلان الشارح فی العلم لولو یتصور اولاً ذلک العلم لکان طالباً للجهول المطلق وهو محال للامتناع توجه النفس نحو الجهول المطلق وفيه نظر لان قوله الشروع فی العلم یتوقف علی تصور ان اراد به التصور لوجه ما فسلم لكن لا یلزم منه انه لابد من تصور برسمه فلا یتقریب از المقصود بین سبب ایراد رسو العلم فی مفتح الکلام وان اراد به التصور برسمه فلا نسلم انه لو لم یکن العلم متصوراً برسمه یلزم طلب الجهول المطلق وانما یلزم ذلك لو لم یکن العلم متصوراً بوجه من الوجوه وهو محال فالاولی ان یقال لابد من تصور العلم برسمه لیکون الشارح فیہ علی بصیرۃ فی طلبه فانه اذا تصور العلم برسمه وقف علی جمیع مسائلہ اجمالاً حتی ان کل مسئلہ منه تردد علیہ علم انها من ذلک العلم کما ان من اراد سلوک طریق لم یشاهد الا کمن عرف اما انہ فهو علی بصیرۃ فی سلوکہ۔

**ترجمہ** اور شروع کرنے کے موقوف ہونے کی وجہ بہر حال تصور علم پر تو پس اس لئے کہ کسی علم کا شروع کرنے والا اگر پہلے اس علم کا تصور نہیں کریگا تو البتہ وہ مجہول مطلق کا طلب کرنیوالا ہوگا (یعنی جسکو طلب کرنے اور حاصل کرنیکا ارادہ کر رہا ہے۔ خود وہ شئی اس کو



معلوم نہیں ہے کہ کس کو حاصل کر رہا ہے اور طلب ایسی نامعلوم شئی کا محال ہے وہو محال اور وہ محال ہے۔ اس لئے کہ مجہول مطلق کی جانب نفس کا توجہ کرنا ممکن محال ہے۔ و فیہ نظر اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ ہمارا قول الشروع فی العلم یتوقف علی تصور ما (کہ شروع فی العلم اس کے تصور پر موقوف ہے۔ اگر شارح نے اس سے تصور بوجہ تام مراد لیا ہے۔ تو پس مسلم تسلیم ہے) لیکن اس سے لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا تصور برسم ضروری ہے۔ پس تقریب تام نہیں ہوتی۔ (یعنی دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہوتی) اذا العلم مقصود الخ اس لئے کہ شارح کا مقصود مذکورہ علم سے علم منطوق کے ذکر کرنا سبب بیان کرنے کے کلام (کتاب) کے شروع میں۔ وان اسما د بطل العلم مقصود برسمہ۔ اور اگر اپنے اس جملے سے شارح نے تصور برسمہ کا ارادہ کیا ہے (مراد لیا ہے) تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر علم کا برسمہ تصور نہ کر لیا جائیگا تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ ہاں البتہ یہ اس وقت لازم آئے گا جب کہ علم کا تصور بوجہ تام نہ کر لیا گیا ہو۔ اور یہ ممنوع ہے تسلیم نہیں ہے اس پر منع وارد کیا گیا ہے۔ فالاولیٰ ان یقال الخ لہذا پس بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ضروری ہے علم کا تصور برسمہ تاکہ شارح فی العلم بصیرۃ پر ہو جائے۔ اس کے طلب کرنے میں پس اس لئے کہ جب وہ علم کا تصور برسمہ کرے گا۔ تو اس کے جمیع مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائیگا حتیٰ کہ بیشک اس علم کا ہر وہ مسئلہ جو اس کے سامنے وارد ہوگا تو وہ جان لے گا کہ بیشک یہ اسی میں سے ہے جسکو میں اجمالاً جان چکا ہوں جس طرح وہ شخص جس نے ایسے راستے پر چلنے کا ارادہ کیا جس کو اس نے پہلے سے نہیں دیکھا۔ لیکن اس نے اس کی علامتوں اور نشانیوں کو پہچان لیا ہے۔ (پہلے سے ان سے واقف ہو چکا ہے) تو وہ شخص اس راستے پر چلتے ہوئے بصیرت پر ہوگا (چلتے چلتے راستے میں جب وہ نشانیاں آتی جائیں گی تو اس کو معلوم ہوتا جائیگا کہ میں صحیح راستے پر ہوں اور اطمینان سے آگے بڑھتا چلا جائیگا۔

تشکیک

قولہ و فیہ نظر۔ مذکورہ اعتراض شارح دمشقی نے وارد فرمایا ہے۔ اور شارح قطب الدین رازی نے اس کو یہاں نقل کر دیا ہے خود شارح کا وارد کردہ اعتراض یہ ہے

حاصل نظریہ ہے کہ الشروع فی العلم یتوقف علی تصورہ العلم کا شروع کرنا اس علم کے تصور پر موقوف ہے۔ تصور کی دو قسمیں ہیں تصور بوجہ ما کسی نہ کسی درجہ میں شئی کا علم ہو جانا خواہ غایت غرض خواہ موضوع۔ یا اسم تام اور تعریف دوسری قسم تصور برسمہ جس میں اس علم کی اصطلاح تعریف اس کے فوائد اور اس کا موضوع جس میں اس پر بحث کی جائے گی۔

اگر مذکورہ بالا عبارت سے تصور بوجہ ما مراد ہے تو طلب مجہول مطلق کا لازم آنا تسلیم ہے مگر اس سے شارح کا مقصد نہیں ثابت ہوتا۔ اس لئے کہ اس دلیل کلم کے تصور برسمہ کا ضروری

ہونا لازم نہیں آتا۔ اور اگر مذکورہ عبارت سے تصور برسمہ کا ضروری ہونا مراد لیا جائے تو دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ تصور برسمہ کے بغیر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آتا۔ مجہول مطلق کی طلب کا لزوم صرف تصور بوجہ ما کے نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

قولہ والتصور بوجہ ما۔ اس سے مطلق تصور مراد ہے۔ یعنی تصور کے چاروں طریق میں سے کسی ایک سے تصور حاصل ہو جائے۔ وہ چار تصورات یہ ہیں۔ حد تام جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ناطق۔ حد ناقص۔ جنس بعید اور فصل قریب سے۔ جیسے جسم ناطق۔ جسم نامی ناطق۔ اسی طرح رسم تام اور رسم ناقص میں جنکایاں آپ آئندہ پڑھیں گے تصور برسمہ میں اس کی عرض و غایت اور موضوعات تام کا علم ضروری ہے۔

قولہ فلا یم التقریب۔ یہ ایک اصطلاح ہے جس کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔ اول دلیل اس طرح پیش کرنا جو مدعی کو مستلزم ہو اور اس سے دعویٰ ثابت ہو جائے۔

دوسرے معنی دلیل کا دعویٰ کے مطابق ہونا یہ تعریف عام ہے۔ اور اس پر حجت استقرار ثبوت سب داخل ہو جائیں گی۔ مگر پہلی تعریف خاص ہے وہ قیاس کی ان اقسام کو شامل نہیں ہوتی۔ قولہ ایراد رسم العلم۔ علم کی تعریف کو ذکر کرنا۔ اس جگہ علم سے علم منطوق مراد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آگے مصنف نے اسی علم کے بارے میں کہا ہے کہ درسموکلایانہ العلم مٹا لونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن عن الخطاء۔ الہم اور اس کی تعریف مناطق سے یہ بیان کی ہے کہ وہ الہا آلہ قانونی ہے۔ جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔

قولہ فالاولیٰ۔ یہ جواب دوسری صورت کو اختیار کرنے کے بعد دیا گیا ہے کہ شروع فی العلم۔ کہ اس جگہ تصور برسمہ مراد ہے تاکہ اس کے بعد علم کو علی وجہ البصیرۃ شروع کیا جاسکے۔ کیونکہ تصور برسمہ سے اس علم کا اجمالاً علم حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر بعض لوگوں نے پہلی صورت کو اختیار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ تصور سے اس جگہ تصور بوجہ ما ہی مراد ہے۔ اور فلا یم التقریب دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں) دفاع اور جواب اس طرح دیا ہے کہ تصور بوجہ ما ایک مطلق علم ہے۔ اور مطلق کا وجود اور حصول اس لئے کسی فرد کے ضمن میں حاصل ہوتا ہے۔ لہذا مصنف نے ایک فرد خاص یعنی تصور برسمہ کو اختیار کر لیا۔ کیوں کہ تصور برسمہ تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے یعنی تصور برسمہ ہے۔ تصور بوجہ ما بدرجہ اولیٰ حاصل ہو جائیگا۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ مطلق کے دوسرے افرام بھی تو ہیں تو تصور برسمہ کے علاوہ ہیں تو اس کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور مصنف کا لفظ اولیٰ کہنا اس کی طرف اشارہ کرتا ہے (منوٹ) اس موقع پر یہ بات فائدہ سے خالی نہیں کہ توقف کے معنی بیان کر دیئے جائیں تو تو

ایک شئی کا دوسری شئی پر موقوف ہونا ان پر جس پر شئی موقوف ہوئی ہے اس کا نام موقوف علیہ

ہے اور پوشی موقوف ہوتی ہے اسکا نام موقوف ہے۔ اور اس کیفیت کا نام توقف ہے اور موقوف، موقوف علیہ کے درمیان موقوف ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے۔

انقسام توقف :- توقف کی دو صورتیں ہیں۔ اول لولاء لا امتنع اگر موقوف علیہ نہ ہو تو موقوف کا پایا جانا محال ہو جائے۔ دوسری قسم مصحح الدخول فار۔ مطلب یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ نہ پایا جائے تو بھی موقوف کا پایا جانا ممکن ہے۔ البتہ اگر وہ موقوف ہو تو بصیرۃ تامہ حاصل ہو جاتی ہے۔ فیہ نظر سے شارح نے جو اعتراض ذکر کیا ہے اسکا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس جگہ تصور کو تصور برسمہ مراد ہے اور شروع سے علی وجہ البصیرۃ شروع کرنا مراد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ علم علی وجہ البصیرۃ شروع کرنا اسکے تصور برسمہ پر موقوف ہے۔ لہذا اس معنی کے لحاظ سے توقف کے معنی لولاء لا امتنع کے ہوں گے۔

اعتراض :- اس جواب پر یہ نقص کیا جاسکتا ہے کہ علی وجہ البصیرۃ جس طرح تصور برسمہ ممکن ہے۔ اسی طرح حد تام سے بھی ہو سکتا ہے لہذا یہ جواب صحیح نہیں ہے کہ شروع علی وجہ البصیرۃ تصور برسمہ پر موقوف ہے۔ اور توقف سے لولاء لا امتنع مراد ہے لہذا توقف کے معنی اول کے بجائے مصحح لدخول فا کے معنی لینا پڑے گا کہ علی وجہ البصیرۃ شروع کرتے کیلئے تصور برسمہ معین و مددگار ہے۔

الجواب :- مسئلہ شروع کتاب یا اس علم کی ابتداء کا ہے۔ شروع کرتے وقت علم کی حد کس طرح حاصل ہو جائے گی یہ تو محال ہے کیونکہ ہر علم کی حقیقت یا تو اس کے تمام مسائل ہوتے ہیں یا تمام معلوماً ہو کر رہتی ہیں۔ ابھی شروع میں یہ مسائل کیسے معلوم ہو جائیں گے۔ لہذا ان مسائل کے حاصل ہونے سے پہلے اس علم کی حقیقت کا ادراک محال ہے۔ لہذا ابتداء کرتے وقت تعریف حد کے ذریعہ محال ہے اگر تعریف ممکن ہے تو وہ برسمہ ہی ہو سکتی ہے۔ لہذا ہماری یہ بات درست ہے کہ شروع علی وجہ البصیرۃ کے لئے تصور برسمہ توقف بالمعنی الاول ہے یعنی لولاء لا امتنع۔

تولاء وقف علی جمیع مسائلہ اجمالاً۔ شروع کرنیوالا جب اس علم کا برسمہ تصور کریگا تو وہ جمیع مسائل پر اجمالاً واقفیت حاصل کرے گا۔ صرف علم کے تصور برسمہ کے حاصل ہو جانے ہی سے اس علم کے جمیع مسائل اجمالاً یا تفضیلاً حاصل نہیں ہوا کرتے۔

الجواب :- اس جگہ شارح کی مراد اس کے وہ جمیع مسائل پر واقف ہو جائیگا یہ ہے کہ اس پر تمام مسائل کے جان لینے کی استعداد پیدا ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر علم نحو کے پڑھنے والے کو یہ قاعدہ معلوم ہے کہ معرب کا آخر عامل کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اور مبنی کا آخر تبدیل نہیں ہوتا۔ اس اصول کے بعد جب اس کے سامنے معرب یا مبنی کی بحث آئیگی عوامل کے اعتبار سے اسم کا آخر تبدیل ہوتے یا تبدیل نہ ہوتے دیکھے گا تو سمجھ لے گا کہ یہ معرب ہے یا مبنی ہے۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ علم کے تصور برسمہ حاصل ہو جانے کے بعد اس علم کے مخصوص مسائل معلوم

ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ رسم سے جو تعریف ہوتی ہے وہ خاصہ ہی کے ذریعہ کی جاتی ہے جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا حیوان ضاحک یا ماشی ضاحک سے کرنا۔

واما علی بیان الحاجة اليه فلانه لو لم يعلم غاية العلم والغرض منه لكان طلبه عبثا واما علی موضوعه فلان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انها يتمايز عن علم اصول الفقه بموضوعه لان علم الفقه يبحث فيه عن افعال المكلفين ومن حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه يبحث فيه عن الادلة الشرعية السميعة من حيث انها تستنبط منها الاحكام الشرعية فلما كان لهذا الموضوع ولذلك موضوع اخر صاهرا لعلهم يميزون متفرقا كل واحد منهما عن الاخر فلولا يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اى شئ هو لم يميز العلم المطلوب عنده ولم يكن له في طلبه بصيرة

**ترجمہ** اور بہر حال اس کی جانب حاجت کے بیان پر (یعنی شروع فی المنطق) منطق کی ضرورت کے بیان پر موقوف ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ علم کی غایت کو نہ جانے گا تو اس کا طلب کرنا بیکار ہوگا۔ (بحث کام ہوگا)۔ اور بہر حال (منطق کا شروع کرنا) اس کے موضوع بیان کرنے پر موقوف ہے۔ تو اس لئے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوا کرتا ہے کیوں کہ علم فقہ مثلا بیشک ممتاز ہے۔ علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کی وجہ سے کیونکہ علم فقہ میں مکلفین کے افعال سے بحث کی جاتی ہے اس حیثیت کے وہ حلال ہیں۔ یا حرام ہیں اور صحیح ہیں۔ اور فاسد ہیں۔ اور علم اصول فقہ اس میں ان دلائل سے بحث کی جاتی ہے۔ جو سماع سے ثابت ہیں اس حیثیت سے استنباط کئے جاتے ہیں لہذا ان سے شریعت کے احکام معلوم ہو رہے ہیں جب اس علم کے لئے ایک موضوع ہے۔ اور اس کے لئے دوسرا موضوع ہے تو وہ دونوں دو ممتاز علم ہو گئے۔ اس حال میں کہ ہر ایک ان دونوں میں سے دوسرے سے ممتاز اور جدا گانہ ہے۔ پس اگر شارع فی العلم نے اس کو نہیں پہچانا کہ اس علم کا موضوع کیا چیز ہے، تو وہ علم اس کے ذہن میں دوسرے علم سے ممتاز نہ ہوگا اور اس کو اس علم کے حاصل کرنے میں کوئی بصیرت بھی نہ ہوگی۔

**تشریح** لکان طلبه عبثا اس علم کا طلب کرنا اس کے لئے بیکار ہوگا۔ کار آمد نہ ہوگا شروع فی العلم کے لئے جہاں دوسری چیزیں ضروری ہیں۔ وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ طالب کے ذہن میں اس علم کا مفاد بھی ہو۔ کیوں کہ کسی علم کا شروع کرنا اختیاری فعل ہے۔ اور فعل اختیاری بغیر کسی مفاد کے شروع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ الگ بات ہے کہ اس کے

ذہن میں فائدہ ہو۔ وہ یقین کے درجہ میں ہو یا ظن کے۔ ورنہ اس علم کا شروع کرنا ممنوع ہوگا۔  
فن حکمت کا ایک اصول ہے کہ فاعل مختار سے افعال اختیار یہ کا صدور بغیر تصور کے ناممکن ہے۔  
کہ اس فعل کا فائدہ کیا ہے۔ نیز سائنسہ ہی یہ امر بھی ضروری ہے کہ جتنی محنت و مشقت طالب اس کے  
حاصل کرنے میں صرف کر رہا ہے۔ حاصل ہونے والا مفاد اس کے مطابق اور معتد بہ نفعیت کا  
حامل ہوگا ورنہ اس کا طالب کثر نا عرف میں بیکار سمجھا جائیگا۔

قوله فلا آن تمایز العلوم۔ موضوع پر اس علم کا شروع کرنا اس وجہ سے موقوف ہے۔ اس لئے کہ  
ایک علم دوسرے علم سے موضوع کی وجہ سے ممتاز ہوا کرتا ہے اس لئے کہ علم میں شئی کے ذاتی عوارض سے  
بحث کی جاتی ہے۔ اور انہیں کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ اس لئے علم کے شروع کرنے سے پہلے  
اس کے موضوع کا ذکر کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ موضوع کبھی مطلق ہوتا  
ہے جیسے علم الحساب کا موضوع عدد ہے اس میں کسی عدد کی خصوصیت یا قید نہیں ہے بلکہ مطلق عدد  
مگر حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جس میں منہ اندہ يستعد بالحركة والسكون اس  
میں موضوع کو حمت کی قید سے مفید کر دیا گیا ہے۔ کبھی قید موضوع پر کثیر اشیا شامل ہوتی ہیں۔  
اور وہ کثیر اشیا کسی امر ذاتی پر مشترک ہوتی ہے۔ جیسے علم ہندسہ ہے اس کا موضوع سطح خط اور  
جسم تعلیمی یعنی جسم کا طول و عرض و عمق بالفاظ دیگر مقدار۔ تو امر ذاتی میں یہ سب مشترک ہیں کبھی  
مختلف اشیا کسی امر عرضی میں مشترک ہوتی ہیں جیسے کتاب اللہ۔ سنت رسول اللہ۔ اجماع  
قیاس۔ اس امر میں مشترک ہیں کہ یہ احکام تک پہنچانے والی ہیں۔

ولہا کان بیان الحاجة إلى المنطق ينساق إلى معرفته برسمہ اور ادھما فی بحث واحد و  
صدرا البحث بتقسیم العلم إلى التصور فقط والتصدیق لتوقف بیان الحاجة إلىہ علیہ  
فقال العلم اما تصور فقط وهو حصول صورة الشئ فی العقل او تصورا معہ حکم و  
هو اسناد امر إلى امر اخر ايجابا او سلبا ویقال للمجموع تصدیق۔

**ترجمہ** اور جبکہ حاجت الی المنطق کا بیان منطق کی معرفت برسم تک پہنچا دیتا ہے  
اس لئے مصنف مانتے دان دونوں (حاجت الی المنطق۔ تعریف منطق)  
کو ایک ہی بحث میں لے آئے ہیں (بیان کر دیا) اور علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق ہی سے  
بحث کا آغاز فرمایا اس لئے کہ اس کی طرف حاجت کا بیان اس پر منطق کی تعریف پر موقوف  
تھا۔ پس فرمایا (مانتے کہ) علم یا تصور فقط ہوگا۔ اور وہ عقل میں کسی شئی کی صورت کا

حاصل ہونا ہے یا تصور معہ الحکم ہے۔ اور وہ ایک امر کی اسناد کرنا ہے۔ دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

**تشکیع** قولہ ولما کان۔ جیسا کہ مصنف نے پہلے بیان کیا تھا کہ مقدمہ۔ امور ثلاثہ (حد موضوع عرض وغایت) کو بیان کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ماتن نے اس بیان کو اس طرح تقسیم کر دیا ہے۔ کہ دو چیزوں کو (حد اور حاجت الی المنطق) کو ایک بحث میں اور موضوع مطلق کو اس سے علاحدہ بحث میں بیان کیا ہے۔

اعراض :- (۱) تینوں امور کو الگ الگ بیان نہیں کر دیا (۲) اگر ایک ساتھ بیان کرنا تھا تو تینوں کو ایک بحث ہی میں بیان فرماتے (۳) یا پھر اس طرح کرتے کہ موضوع اور بیان حاجت ایک ساتھ اور تعریف کو اس سے جدا بیان کرتے۔

الجواب :- شارح نے سوالات کو پیش نظر رکھ کر غالباً لکھا ہے کہ چونکہ حاجت الی المنطق کے بیان سے منطق کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس لئے ان دونوں کو ایک ہی بحث میں ذکر کر دیا گیا۔ اور موضوع منطق کو علاحدہ بحث میں ذکر فرمایا۔ یعنی ماتن نے تمہید میں یہ سمجھا یا کہ منطق کی ضرورت کیوں واقع ہوئی اور یہ کہ منطق لوگوں کیلئے کس درجہ ضروری ہے۔ اسی ذیل میں اس کی تعریف بھی ذکر کرنی پڑی۔ لہذا جب یہ معلوم ہوا کہ علم منطق ذہن کو خطراتی الفکر سے بچاتا ہے۔ اور یہی منطق کا خاصہ بھی ہے تو ضمناً رسم منطق کا بیان بھی ہو گیا کیوں کہ رسم کے بیان میں امور خارجیہ ہی کو اختیار کیا جاتا ہے جیسے انسان کی تعریف ضاحک سے کرنا یا کاتب سے اور یا ماشینی سے۔

اعراض :- ایک لطیف اشکال اس موقع پر یہ ہے کہ بیان حاجت کے ذیل میں جس طرح رسم منطق مفہوم ہوتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح موضوع کو اگر ماتن بیان کرتے تو بھی رسم منطق سمجھ میں آجاتی۔ اس لئے وجہ ترجیح تام نہیں معلوم ہوتی۔

الجواب :- ماتن کا مقصد یہ نہیں ہے کہ دونوں کو (یعنی بیان حاجت اور رسم منطق) ایک ساتھ جمع کر دینا کیونکہ سبب ہے بلکہ تاویل یہ کرنا چاہتے ہیں کہ ان دونوں کو الگ الگ ذکر کیوں نہ کر دیا گیا جس طرح موضوع کو علاحدہ ذکر فرمایا ہے وہ سبب یہ ہے کہ بیان حاجت اور رسم منطق میں کمال انفصال پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں ہر ایک اس امر پر مشتمل ہے کہ جس پر شروع فی العلم موقوف ہے۔ یعنی تصور بوجہ ما، اس لئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے کی وجہ تام ہے۔

قولہ دصدور البحث بتقسیم العلم بحث کا آغاز علم کی تقسیم سے فرمایا۔ کتاب المطالع کے مصنف نے کہا ہے کہ حاجت کو اگر بیان ہی کرنا تھا تو انسا کافی تھا کہ علم کی دو قسمیں ہیں اول بدیہی۔ دوم نظری۔ اور نظری کی بطریق نظر و فکر بدیہی سے حاصل کرتے ہیں اس کی کیا ضرورت

تھی کہ پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف کریں۔ پھر ان دونوں کو بدیہی اور نظری کی طرف منقسم کیا جائے۔ شارح قطب الدین کا یہ قول المطالع میں مذکور ہے مگر شمسہ کی شرح قطبی لکھتے وقت بیان حاجت علم کی تقسیم پر موقوف ہے جبکہ شرح مطالع انہوں نے پہلے لکھی تھی اور قطبی بعد میں تصنیف کی ہے۔ الجواب ۱۔ اس جگہ یعنی قطبی میں شارح نے اپنی بات نہیں کہی بلکہ قوم کا کلام نقل کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ منطق کی دونوں اقسام یعنی موصل الی تصور الجہول۔ اور موصل الی تصدیق الجہول کی طرف حاجت کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے۔ جب پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف بیان کر دی جائے اور اس طرح کہا جائے کہ اصولاً علم کی دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری۔ ان میں سے جو بدیہی ہے اس سے اس کے نظری کو بطریق نظر و فکر حاصل کرتے ہیں۔ اور اسے حاصل کرنے۔ مقدمات کی ترتیب دینے اور پھر ان سے حد اوسط کے استخراج اور نتیجہ نکالنے میں عموماً غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں۔

لہذا ایسے قانون کی ضرورت پڑی جس کی رعایت نظر و ترتیب میں ذہن کو خطار سے بچائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی جانب نہ کی جاتی اور نہ بیان کیا جاتا کہ انہیں سے ہر ایک کی دو دو اقسام ہیں۔ یعنی بدیہی اور نظری۔ تو منطق کے دونوں اجزاء معرّف اور حجت کی طرف احتیاج نہ ثابت ہو پاتی۔ اس لئے کہ ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ تمام تصورات یا تمام تصدیقات بدیہی ہوں تو اس صورت میں کسی موصل الی التصور کی ضرورت ہوتی نہ موصل الی التصدیق کی حاجت پڑتی۔

اقول العلم اما تصور فقط ای تصور احکم معہ ویقال لہ التصور الساذج كتصورنا الانسان من غير حکم علیہ بنفی او اثبات و اما تصور معہ حکم ویقال للمجموع تصدیق کما اذا تصورنا الانسان وحکمنا علیہ بانہ کاتب اولیس بکاتب۔

**ترجمہ** شارح قطب الدین رازی نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں علم یا تصور فقط ہوگا یعنی وہ تصور کے اس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا تصور کرنا انسان کا۔ اس پر کسی نفی یا اثبات کا حکم عائد کئے بغیر۔ اور یا وہ تصور ہوگا کہ اس کے ساتھ حکم بھی ہو۔ اور مجموع کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ جیسے جب ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر حکم لگایا کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں ہے۔

**تشریح** قول العلم اما تصور فقط۔ اصولی طور پر علم کی اولاد دو قسمیں ہیں۔ زیادتی معلومت کیلئے ہم ذیل میں علم کی اقسام بالتفصیل بیان کرتے ہیں۔ اول علم حضوری۔

دوم علمی تھولی۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ یعنی علم حضوری قدیم۔ علمی حضوری حادث اور علمی حصولی قدیم۔ علم حصول حادث۔ مثال علم حضوری قدیم علم باری تعالیٰ۔ دوم علم حصولی حادث کی مثال جیسے ممکنات کو اپنی ذات و صفات کا علم حضوری ہے۔ اور حادث بھی۔ علم حصولی قدیم کی مثال حکماء کے نزدیک عقول عشرہ کو کائنات عالم کا علم۔ علم حصولی حادث کی مثال جیسے۔ انسان کا علم جو اس کی ذات و صفات کے علاوہ ہو۔

**تفصیل اقسام علم** چونکہ علم مبدأ انکشاف ہے۔ اور انکشاف کے لئے منکشف اسم فاعل اور منکشف اسم مفعول کا ہونا ضروری ہے۔ جب ہی انکشاف ممکن ہے۔ اول معلوم دوسرا عالم کہلاتا ہے۔ پھر چونکہ معلوم کا انکشاف وجود معلوم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ معلوم عالم کے پاس موجود ہو۔ لہذا علم کی تعریف اس طرح ہوگی کہ علم کی تعریف جو عالم کے پاس بنفسہ موجود ہو۔ یا بوصفہ موجود ہو۔ اگر معلوم بنفسہ عالم کے پاس موجود ہے تو وہ علم حضوری ہے۔ اور اگر بوصفہ موجود ہے تو علم حصولی معلوم ہوا۔ کہ علم حضوری میں معلوم بذاتہ عالم کے پاس موجود رہتا ہے۔ اور علم حصولی میں اس کی صورت یا مثال موجود ہوتی ہے اس کا دوسرا نام علم الظہانی، علم ارتسامی بھی ہے۔ اور اگر یہ یعنی عالم حادث ہے۔ یا قدیم۔ اگر حادث ہے تو علم بھی قدیم ہوگا۔ اور حادث ہے تو علم بھی حادث ہوگا۔

اس تمہید کے بعد اب یہ آسانی سے ذہن نشین ہو جائیگا۔ کہ تصور و تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے۔ یا علم حصولی ہے۔ قوم کے درمیان اس بارے میں اتفاق ہے کہ علم حصولی ہی تصور و تصدیق کا مقسم ہے۔ اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ تصور و تصدیق کی طرف علم حصولی حادث ہے مقسم ہوتا ہے۔ اور علم حصولی قدیم۔ علم حضوری حادث۔ علم حضوری قدیم نہ نظری ہوتے ہیں نہ بدیہی البتہ علم حصولی قدیم تصور بھی ہو سکتا ہے اور تصدیق بھی۔

قاضی مبارک کی یہ رائے ہے مگر صاحب قسات اس کو نہیں ملتے ہیں۔

قولہ اما تصور فقط۔ وہ تصور جس کے ساتھ حکم نہ ہو۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔ واحد ہو یعنی دوسرے تصور سے مرکب نہ ہو۔ جیسے زید۔ مرکب ہو مگر مرکب اضافی ہو جیسے غلام زید یا مرکب تفسیدی ہو جیسے الجوان الناطق۔ یا مرکب تام ہو مگر اس کی نسبت میں شک ہو۔ جیسے زید قائم۔ وغیرہ سب تصور کی صورتیں ہیں۔ قضیہ شرطیہ کے جو اجزاء ہوتے ہیں حکم چوں کہ ان پر بھی مقصود نہیں ہوتا اس لئے وہ بھی تصور میں داخل ہیں۔

اعتراض :- مناطہ کا قول ہے کہ قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے یعنی شرط و جزاء سے اور اوپر تم نے اس کو تصور میں داخل کیا ہے۔



الجواب :- وہ بالقوة قضیہ ہوتے ہیں، بالفعل وہ قضیہ اس لئے نہیں ہوتے کہ حروف شرط و جزاء داخل ہونے کے بعد قضیہ میں کوئی حکم نہیں مقصود ہوتا اس لئے ان کو مجازاً قضیہ کہہ دیا جاتا ہے۔  
 قولہ مع حکم :- یہاں سے تصدیق کا بیان ہے کہ وہ تصور جس کے ساتھ حکم بھی ملا ہوا ہو۔  
 اعتباراً :- کوئی ایسا تصور نہیں ہے جس پر حکم نہ پایا جاتا ہو مثلاً یہ فلاں شئی کا تصور ہے لہذا تصور سازج کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔  
 الجواب :- تصور کے ساتھ جو حکم پایا جاتا ہے وہ محض ضمنی اور اعتباری ہے اور تصدیق میں حکم صریح ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔

اما التصور فهو حصول صورة الشئ في العقل فليس معنى تصورنا الانسان الا ان نرسم صورة منه في العقل كما يمتازنا الانسان عن غيره عند العقل كما تثبت صورة الشئ في المرآة الا ان المرآة لا تثبت فيها الا مثل المحسوسات والنفس مرآة تنطبع فيها مثل المعقولات و المحسوسات فقوله وهو حصول صورة الشئ في العقل اشارة الى تعريف مطلق التصور دون التصور فقط لانه لما ذكر التصور فقط ذكر امرين احدهما التصور المطلق لان القيد اذا كان مذكوراً كان المطلق مذكوراً بالضرورة وثانيهما التصور فقط اى الذى هو التصور الساذج۔

## ترجمہ

بہر حال تصور تو وہ شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے پس نہیں ہیں معنی ہمارے تصور دو الانسان، کے مگر یہ کہ اس کی صورت عقل (ذہن) میں مرسم ہو جائے (چھپ جائے) جس کے ذریعہ انسان اپنے غیر سے (ماسوا سے) عقل کے نزدیک ممتاز ہو جائے۔ بطور شئی کی صورت آئینہ میں مرسم ہو جاتی ہے البتہ مرآة (آئینہ) میں مرسم نہیں ہوتی۔ مگر محسوسات کی امثال (صورتیں) اور نفس ایسا آئینہ ہے کہ اس میں معقولات اور محسوسات ہر ایک کی صورتیں چھپ جاتی ہیں۔ لہذا پس ماثر کا قول وهو حصول صورة الشئ في العقل مطلق تصور کی تعریف کی جانب اشارہ ہے نہ کہ تصور فقط، اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا تو تحقیق اس نے دو امور کو ذکر کیا اول ان میں سے تصور مطلق کو۔ کیونکہ جب مقید مذکور ہوتا ہے تو بالفرض وہاں مطلق بھی مذکور ہوا کرتا ہے۔ امر دوم تصور فقط کو۔ یعنی وہ جو کہ تصور سازج ہے۔

## تشریح

قولہ اما التصور فهو حصول۔ تصور فقط میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اول لفظ تصور۔ دوم لفظ فقط۔ یعنی تصور کا بغیر حکم ہونا۔ تصدیق یہ علم کی قسم ثانی ہے اس میں بھی دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اول تصور۔ دوم حکم۔ معلوم ہوا مذکورہ دونوں اقسام (یعنی تصور فقط

اور تصور مد الحکم میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ ہے تصور۔ اور مد الحکم تصدیق کے ساتھ خاص ہے اور عدم الحکم تصور کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لئے اگر تصور کو بیان کر دیا جائے اور ایسے ہی حکم کو بیان کر دیا جائے تو اسے عدم الحکم خود بخود سمجھ میں آجائیگا۔ اس طریق بیان سے دونوں قسموں کا بیان ہو جاتا ہے چنانچہ اسی لئے شارح نے تصور اور حکم دونوں کی تعریف کی ہے۔

قول، فتوصل صورة الشئ فی العقل۔ آیا علم بدیہی ہے کہ اس کی تعریف کی حاجت نہیں ہے۔ یا علم نظری ہے کہ اس کے لئے تعریف بیان کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کام نہ چلے گا۔ امام رازی علم کو بدیہی مانتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ علم وجدانی کیفیت ہے جیسے بھوک اور پیاس وغیرہ امور طبعیہ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا شخص جسے اصطلاحی طور پر تصورات کا علم نہ ہو نہ حد نہ رسم وغیرہ کے حاصل کرنے کا اسے تجربہ ہو۔ نہ یہ معلوم ہو کہ نامعلوم کو معلوم سے کس طرح حاصل کیا جاتا ہے جب ایسے شخص سے سوال کیا جائے کہ فلاں شخص کو جانتے ہو تو جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ ہاں میں اس کو جانتا ہوں۔ یا یہ کہتا ہے کہ میں اس کو نہیں جانتا۔ گویا احد الامرین کو جواب میں اختیار کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کو سوال کے مفہوم کا علم حاصل تھا یہی اس کے بدیہی ہونے کی دلیل ہے تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ علم ہی مبداء انکشاف ہے۔ اور اگر علم بھی نظری ہوگا تو دو لازم آئیگا۔ اور دور باطل ہے لہذا علم کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔ بعض کا قول ہے کہ علم نظری ہے۔ اگر بدیہی ہوتا تو علم کی حقیقت کے موضوع پر سابقہ میں باہم اختلاف نہ ہوتا۔

علم کو نظری ماننے والوں کی دو جماعتیں ہیں۔ اول جماعت یہ کہتی ہے کہ علم نظری بھی ہے۔ اور اس کی تعریف بھی بہت دشوار ہے امام غزالیؒ کی رائے یہی ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ جب محسوسات کی جامع و مانع تعریف دشوار ہے تو معقولات کی کہاں سے آسان ہو جائے گی وہ تو اور بھی مشکل ہے دوسری جماعت جو علم کو نظری مانتی ہے ان کے نزدیک علم ممکن التحدید ہے۔ تعریف کرنا اس کی ممکن ہے۔ کیوں کہ علم از مقولہ کیف ہے اور کیف اجناس عشرہ میں سے ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جنس کے لئے کوئی فصل ضروری ہے۔ اور جنس کے لئے جنس بھی ہو۔ اور فصل بھی تو اس کی حد ہو سکتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ علم کیلئے بھی حد (تعریف) ہے اور حد نظری کا خاصہ ہے لہذا علم نظری ہوگا اور اس کو بذریعہ حاصل کرنا ممکن ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ علم نظری کی حد و کیا ہیں۔ تو علم کی بہت سی تعریفات ہیں پانچ معنی تو آپ مرقات میں پڑھ چکے ہیں۔ بعض ہم ذکر کرتے ہیں۔

(۱) وہ صورت جو شئی کی عقل کے نزدیک حاصل ہو۔ یہ صورت ماہیت کے اعتبار سے متحد مگر شخص کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے جمہور فلاسفہ کی یہی رائے ہے وہ اشیا کیلئے ذہنی وجود کے قائل ہیں

(۱۲) الحاضر عند المدرک مدرک کے نزدیک جو حاضر ہو۔ یہ لوگ کہتے ہیں جنکا قول یہ ہے کہ جب تک شئی مائل نہ ہو اسوقت تک شئی کا انکشاف نہیں ہوتا۔ محب اللہ بہاری سلمہ کی یہی ہے۔

(۱۳) قبول النفس لتلك الصورة۔ نفس کو اس صورت کا قبول کر لینا۔ یہ ان فلاسفہ کا قول ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ علم نام ہے صورت کا مدرک کے ذہن میں منقش ہو جائیگا۔ اس تعریف کی رو سے علم از قسم معقولہ الفعالی ہوگا۔

(۱۴) بعض کہتے ہیں علم ایک نور ہے جو قائم بنفسہ ہے وہ کسی مقولہ کے تحت داخل نہیں ہے۔  
(۱۵) علم بسیط صفت ہے۔ ذات اضافت ہے جو مدرک کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور اس پر امتیاز اشیاء کا دار و مدار ہے۔ ما ترید یہ کی یہی رائے ہے اس کو وہ حالت انجلالیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۱۶) شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک علم وہ ہے جو من قام بہ کو عالم ہونا بتائے۔  
(۱۷) علم اعتقاد جازم کا نام ہے جو موجب تصحیح کے مطابق ہو امام فخر الدین رازی نے علم کی یہی تعریف ذکر کی ہے  
(۱۸) العلم بوصفہ توجب۔ علم ایک وصف ہے جو اپنے محل (یعنی عالم) کو دیگر معانی کے درمیان امتیاز دیتی ہے۔ وہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ متکلمین کے نزدیک علم کی پسندیدہ تعریف یہی ہے مگر یہ تعریف علوم عادیہ کو شامل نہیں ہے۔

(۱۹) الاضافة الحاصلة بین العالم والمعلوم۔ وہ نسبت جو عالم اور معلوم کے درمیان قائم ہو۔ جمہور متکلمین کے نزدیک علم کی یہی تعریف ہے۔

(۱۰) اشاعرہ نے اس پر صرف اتنا اضافہ کیا ہے کہ علم صفت تحقیق ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان قائم ہوتی ہے۔

(۱۱) کسی شئی کو جوں کا توں کہا ہو کا اعتقاد کر لینا۔ بعض معتزلہ کے نزدیک علم کی یہی تعریف ہے۔

(۱۲) علم بوصفہ تجلی بہ المذكور من قامت ہی بہ۔ علم ایک وصف ہے جس سے شئی مذکور اس شخص کے سامنے روشن ہو جاتی ہے جس میں وہ صفت موجود ہو۔

(۱۳) سیدنا امام مالکؒ نے فرمایا۔ علم ایک نور ہے جس کی روشنی میں اشیاء کی حقائق ایسے ہی نظر آنے لگتی ہیں جس طرح آفتاب کی روشنی میں سیاہ و سفید چیزیں نظر آتی ہیں۔

(۱۴) علم شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا۔ یعنی علم در حقیقت صورت و اصل کا نام ہے۔ صورت کے حصول کا نام علم نہیں ہے اس لئے حصول صورت الصورة الحاصلة من الشئی مراد ہے اور صورة الشئی کے مابین فرق یہ ہے کہ اول میں شئی سے صورت کا حاصل ہونا عام اس سے کہ صورة اور شئی ایک دوسرے کے موافق ہوں یا ہوں۔ اور صورة الشئی میں صورت اور شئی دونوں میں۔

مماثلت ضروری ہے۔

صورة اشئی بصورت اضافت مانا جائے تو اس تعریف سے جہل مرکب علم سے خارج ہو جائیگا کیونکہ جہل مرکب میں شئی اور صورت شئی میں موافقت نہیں ہوتی۔

نیز یہ بات بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس جگہ (یعنی علم کی تعریف میں) صورت کے معنی جو مشہور اور متعارف ہیں اس سے شکل اور اسکی ہیئت مراد نہیں ہیں بلکہ شئی کی وہ مثل جس سے شئی ماسوا سے ممتاز ہو جائے اور مثل کا جو ذہن میں ہوتا ہے اور اس پر خارجی خصوصیات مرتب نہیں ہوتیں اسکو اہل منطق وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا نام ظلی وجود ہے (وجود ظلی کا تذکرہ آپ ملا حسن میں پڑھ لیں گے)

بہر حال شارح نے بھایمتانہ الانسان عن غیہ کا لکھ کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ تعریف کے الفاظ میں حصول صورة الشئی فی العقل۔ اس میں لفظ فی بمعنی عند کے لیا جانا چاہئے۔ تاکہ تعریف جزئیات و کلیات دونوں کے حصول کو عام اور شامل ہو جائے نیز وہ جزئیات جو مادیہ ہیں تعریف سے نکل جائیں گی اس لئے کہ علمائے منطق کے نزدیک جزئیات و کلیات خواہ مادی ہوں یا غیر مادی سب کا نفس ناطقہ ادراک کرتی ہے اور نفس ہی ان کی مدرک ہے دوسری قوتوں یعنی دیگر قوی کی جانب اس کی نسبت ٹھیک ایسی ہی ہے جیسے کلٹنے کی نسبت چھری چاقو وغیرہ کی طرف یعنی کاٹنے والا تو انسان اور چھری چاقو اس قطع کے لئے نفس واسطہ ہیں۔

مگر علمائے متاخرین مناطہ یہ کہتے ہیں کہ کلیات اور جزئیات دونوں کے مدرک ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کلیات کا ادراک نفس ناطقہ اور جزئیات کا ادراک قوی کرتے ہیں یعنی دیگر آلات۔ سوال یہ ہے کہ جزئیات غیر مادیہ اور کلیات کی صورتوں کو مثال کے طور پر محبت عدوت۔ رخصت وغیرہ کا ادراک بالاتفاق نفس ناطقہ ہی کرتا ہے اور یہ نفس ناطقہ میں ہے چھپتی اور مرئسم ہوتی ہے۔

مگر جزئیات مادیہ کی صورتیں بعض کہتے ہیں یہ بھی نفس ناطقہ میں چھپتی ہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ آلات میں یعنی قوی میں۔

آپ نے مشہور تعریف پڑھی تھی العلم حصول صورة الشئی فی العقل اس میں حرف فی مذکور ہے اور ظرفیت کے لئے آتا ہے۔ اس لئے کہ فی کا مدخول اپنے ماقبل کا ظرف ہوگا اور مدخول اس کے لئے مظلوف واقع ہوگا۔ اور جب صورت عقل میں حاصل ہوئی تو عقل ظرف اور صورت مظلوف ہوئی مثلاً اہل عرب کا مقولہ ہے الدماہم فی الکیس۔ دراہم تھیلی میں ہیں تو دراہم تھیلی کے لئے مظلوف اور تھیلی دراہم کے لئے ظرف ہیں۔ اور بعض مناطہ کے نزدیک عقل میں جزئیات کا حصول نہیں ہوتا وہ تو صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے۔ جزئیات کے لئے وہم ظرف ہے۔ لہذا اشکال ہوگا کہ علم سے صرف کلیات مراد ہیں۔ تعریف جزئیات کو شامل نہیں ہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ کوئی کو غزل کے معنی میں لے لیا جائیگا۔ اور اشکال وارد نہ ہوگا اور لفظ عند اصطلاح میں اس چیز کے ساتھ خاص ہوتا ہے جو اپنے مدخول کے ساتھ خصوصیت کے ساتھ منسوب ہو اگر غور کیا جائے تو شارح کی عبارت ہدایہ متناہا الانسان من غیرہ اسی خصوصی انتساب کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

اعتراض :- چونکہ مبادی عالیہ عقل سے بالاتر ہیں۔ اور ان کا علم بھی شئی کی ذات کے حاضر ہونے سے ہوا کرتا ہے اس میں حصول صورۃ شئی کافی نہیں ہوتا لہذا یہ تعریف علم کی مبادی عالم کو شامل نہ ہوتی۔

الجواب :- اس جگہ ان علوم کی تعریف کی گئی ہے جو اوسط درجہ کے انسانوں کے ذہنوں میں حاصل ہوں۔ اس لئے کہ علم سے وہی علم مراد لیا گیا ہے۔ کاسب اور مکتسب دونوں بن سکے اور مبادی عالیہ کا علم کاسب اور مکتسب دونوں ہی نہیں ہے۔ لہذا ہماری وہ تعریف اصطلاحی سے خارج ہے۔ فلا اشکال۔

اعتراض :- تعریف مذکور علم مبادی کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقل کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں کیا جاتا۔

الجواب :- علم سے چونکہ علم حصولی مراد ہے۔ اس لئے علم حضوری اس میں داخل نہیں۔ نہ اس کی تعریف کی گئی۔

قولہ کما ثبتت صورۃ اشئی۔ قوت مدرکہ انسانی میں صورتوں کے ترسم ہونے کی شارح نے ایک حسی مثال ذکر کی ہے یعنی جس طرح محسوسات کی صورتیں آئینہ میں مرکم ہو جاتی ہیں اس طرح معقولات کی صورتیں ذہن اور عقل میں چھپ جاتی ہیں۔

اعتراض :- سوال یہ ہے کہ آئینہ میں جو حصولی صورت پائی جاتی ہے وہ ذہنی ہے مگر عقل میں حصول صورت حقیقی ہوتا ہے۔ اس لئے حقیقی کو وہی سے مثال دینا یا تشبیہ دینا غیر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

الجواب :- اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف علم انسانی کے غیر حقیقی اور عارضی ناپائیدار بلکہ وہی ہونے کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ کسی صاحب علم و فن کو اپنے علم پر غور نہ ہو یعنی جس طرح آئینہ کا علم محض تو ہم نے حقیقت سے دور کا واسطہ نہیں ہے۔ علم انسانی بھی محض وہم ہے تعلق رکھنا اور ناپائیدار ہے۔

نکتہ :- آئینے مختلف ہوتے ہیں۔ صاف و شفاف۔ گدلا۔ میلا کچھلا۔ جب آئینہ ہوگا شئی کی صورت بھی اس قسم کی نظر آئے گی۔ ٹھیک اسی طرح عقول انسانہ بھی العقول مختلف کے قبیل

سے مختلف الانواع اقسام ہیں۔ لہذا جس کی جیسی عقل ہوگی اسکا علم بھی اسی قسم کا ہوگا۔  
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم فی نفسہ حسن ہے مگر اہل علم یا صاحب علم اسکے حسن کو غیر حسین کر سکتا ہے

فذلک الضمیر اما ان يعود الی مطلق التصور او الی التصور فقط ولا جائز ان يعود الی  
التصور فقط لصدق حصول صورة الشئ فی العقل علی التصور الذی معہ حکم فلو کان  
تعریفاً للتصور فقط لم یکن ما نفا الدخول غیرہ فیہ فتعبان ان يعود الضمیر الی مطلق التصور  
الذی ہو مرادف العلم دون التصور فقط فیکون حصول صورة الشئ فی العقل تعریفاً لہ واما عرف مطلق التصور  
دون الصور فقط مع ان الہ مقام یقتضی تعریفہ تنبیہا سی ان لفظ التصور کہا یطلق فیما هو المشہور  
علی ما یقابل التصدیق اعنی التصور الساذج كذلك یطلق علی ما یرادف العلم ویعہ  
التصدیق وهو مطلق التصور۔

## ترجمہ

پس یہ ضمیر یا مطلق تصور کی جانب عائد ہوتی ہے یا تصور فقط کی جانب۔ جائز نہیں  
ہے کہ وہ تصور فقط کی جانب عود کرے (نوٹ) اس لئے کہ حصول صورتہ اشئی  
فی العقل اس تصور پر بھی صادق آتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو پس اگر وہ تصور فقط کی تعریف ہو  
تو مانع نہ ہوگی اس کے غیر کے دخول سے پس متعین ہو گیا کہ ضمیر عود کرے مطلق تصور کی جانب  
نہ کہ تصور فقط کی جانب۔ لہذا پس حصول صورتہ اشئی فی العقل اسی کی تعریف ہوگی (یعنی مطلق تصور کی)  
واما عرف الخ اور بیشک مصنف مانتے مطلق تصور کی تعریف کی ہے نہ تصور فقط کی۔ باوجودیکہ  
مقام (موقع) تقاضا کرتا ہے اس کی تعریف کا (یعنی تصور فقط کی تعریف کا) آگاہ کرتے ہوئے اس  
بات کی طرف تصور کا اطلاق جس طرح اس میں (تصور فقط میں) ہوتا ہے۔ اور وہی مشہور بھی ہے  
جو تصدیق کے مقابل ہے یعنی تصور ساذج۔ كذلك یطلق۔ اسی طرح اسکا اطلاق اس تصور  
پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف ہے اور تصدیق سے عام ہے اور وہ مطلق تصور ہے۔

## تشبیہ

مطلق تصور۔ تصور فقط۔ تصور ساذج۔ تصور مد الحکم مطلق تصور عام ہے وہ مقسم بھی ہے  
تصور فقط اس کی قسم ہے۔ اور تصور مد الحکم تصدیق ہے جو مطلق تصور کی قسم ثانی اور  
تصور فقط کی قسم ہے اور تصور فقط۔ تصور ساذج۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ خلاصہ مقسم تصور مطلق۔ اقسام  
تصور فقط اور تصدیق۔ اور تصور فقط و تصدیق باہم دونوں ایک دوسرے کی قسمن ہیں۔

قولہ فذلک الضمیر۔ مانتے نے اپنی کتاب میں علم کی تعریف کرتے ہوئے ہو حصول  
صورة الشئ فی العقل کہا ہے اس میں ”وہو“ کی ضمیر کے بارے میں بحث ہے کہ اس کا مرجع کیا

ہے۔ تصور ہے یا علم ہے کہ جسکی تعریف گزر چکی ہے تو مرجع کے قریب ہونے کے لحاظ سے ہو کا مرجع تصور ہے۔  
 تصور سے مراد وہ تصور ہے جو علم کا مرادف ہے۔ اور گویا تصور کی تعریف اس جگہ کی گئی ہے۔ مطلق تصور۔  
 دونوں قسموں میں مشترک ہے یعنی تصور فقط، تصور معد الحکم میں اول میں فقط کی قید ہے اور ثانی میں حکم کی  
 قولاً فیذالک الضمیر۔ پس ہو ضمیر یا مطلق تصور کی جانب عائد ہوتی ہے یا تصور فقط کی جانب۔ یعنی  
 ماتن کے قول ہو حصول صورۃ الشئی الخ میں ہو ضمیر کا مرجع کیا ہے۔ آیا مطلق تصور ہے یا تصور فقط  
 تصور فقط کا مرجع ہونا باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ تعریف تصور فقط کی ہے اور یہ تصدیق  
 کا مقابل ہے حالانکہ تصور فقط کی یہ تعریف قسم تصور یعنی تصدیق پر لازم آتی ہے اس لئے کہ تصدیق میں بھی  
 حصول صورۃ الشئی فی العقل پایا جاتا ہے۔ اس لئے تعریف تصور فقط کی ہوئی اور تصدیق پر صادق آئی یعنی  
 غیر تصور فقط پر لہذا تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی جبکہ تعریف کو مانع دخول غیر ہونا چاہئے۔ اس خلافی  
 سے بچنے کے لئے تاویل یہی ہے کہ تعریف تصور فقط کی نہیں ہے بلکہ مطلق تصور کی ہے جو علم کا مرادف ہے۔  
 قولہ وانہا عرف پیشک ماتن نے مطلق تصور کی تعریف کی ہے۔ تصور فقط کی نہیں کی ہے باوجودیکہ موقع  
 اس کا تقاضا کرتا تھا کہ تعریف تصور فقط کی کرتے درحقیقت یہ ایک اعتراض کا رد ہے۔ اعتراض کی تفصیل  
 یہ ہے کہ جب تعریف تمہارے قول کے مطابق مطلق تصور کی ہے جو علم کا مرادف ہے۔ ادھر یہ بھی معلوم  
 ہے کہ علم ہی ان دونوں تصور و تصدیق کا مقسم ہے قواعد یہ تھا کہ مقسم کی تعریف تقسیم سے پہلے کرتے۔  
 جبکہ ماتن نے تعریف دونوں قسموں کے درمیان میں ذکر فرمائی ہے جس سے بظاہر بھی مفہوم ہوتا ہے  
 کہ تعریف تصور فقط کی گئی ہے اگر اس کو آپ غلط کہتے ہیں تو جواب دیجئے کہ تعریف درمیان میں کیوں  
 ذکر کی گئی ہے۔

الجواب ۱۔ اہل منطق کی اصطلاح میں تصور دونوں معنی پر بولا جاتا ہے اول وہ تصور جو مرادف علم ہے  
 دوم وہ تصور جو مطلق تصور کی قسم ہے یعنی تصور فقط پر بھی۔ مگر شارح قطب الدین ہو ضمیر کے مرجع میل  
 دو احتمال ذکر فرماتے ہیں جبکہ ایک تیسرا احتمال اور بھی ہے وہ یہ کہ ضمیر کا مرجع العلم ہو۔  
 جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ہو کا مرجع العلم کو مان لیا جائے تو پھر یہ اشکال ہی وارد نہ ہوگا کہ تعریف  
 دونوں قسموں کے درمیان کیوں ذکر کیا اور سیدھی بات یہ تھی کہ مقسم کے بعد اس کی تعریف پھر اس  
 کی تقسیم کا ذکر ہوتا تاکہ امر اجنبی سے معترف اور معترف بہ کے درمیان فطیل نہ لازم آتا۔  
 قولہ تنبیہا الخ سوال اگر مطلق تصور اور علم دونوں مرادف ہیں۔ اور اول کی تعریف بعینہ ثانی  
 کی تعریف ہے تو تعریف بین القسمین لانے سے کوئی فائدہ باقی نہیں رہا۔

الجواب۔ چونکہ حاجت کے بیان کے موقع اصل چیز اس کی تقسیم ہے۔ تعریف نہیں ہے۔ اس لئے  
 کہ بوجہ ما تعریف پہلے معلوم ہو چکی ہے۔ اور تقسیم کے لئے تعریف بوجہ ما کا علم کافی ہے پھر اس پر

آگاہ کرنا چاہتے ہیں کہ علم کی تعریف حصول صورۃ اشی سے کرنا مشہور ہے۔ اس کو شارح نے کہا ہے تنہا علی ان التصور کہا یطلق فیما هو المشہور یطلق علی ما یقابل التصدیق تاکہ معلوم ہو جائے کہ تصور حسب طرح علم کے مرادف بولا جاتا ہے اسی طرح اس تصور پر بھی بولا جاتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور سادج پر۔

سوال :- علمی اشکال ہے کہ تقسیم سے خود تصور کے مشترک ہونے کی طرف دلالت ہو جاتی ہے پھر ان کو تنبیہ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟  
جواب :- کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا۔ مگر ایسے لوگ جو اس سے غفلت کر جانے تنبیہ کر دینے سے وہ بھی متوجہ ہو جائیں گے۔

قولہ مایرادف العلم۔ یرادف اور فعل یعلم کا دونوں کا مرجع ایک ہی معلوم ہوتا ہے یعنی ہار۔ مگر واقعہ ایسا نہیں ہے۔ یعلم کی ضمیر کا مرجع تو ما ہو سکتا ہے۔ مگر یرادف کی ضمیر ہو کا مرجع حرف مار نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے مرادف ہونا تصور کی صفت ہے نہ کہ وہ جس پر تصور کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ترادف جو لفظ کی صفت ہے۔ اس کے مادل علیہ کو یعنی معنی کو اس لئے شامل کر دیا گیا ہے کیوں کہ لفظ دال اور معنی مدلول ہیں تو دونوں میں مناسبت موجود ہے عبارت کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ یرادف کی ضمیر ہو کا مرجع لفظ تصور ہے۔ مگر اسکا عائد محذوف ہے۔ یعنی مایرادف بہ التصور۔ چونکہ اس تاویل میں ضمیر میں اشتغال ہوا ہے اس لئے مناسب نہیں ہے البتہ ملا عصام الدین نے توجیہ اس طرح پر کی ہے کہ ما کے معنی وجہ کے ہیں۔ اور معنی یہ ہیں کہ یطلق علی وجہ یرادف بہ التصور و یعلم بہ التصدیق۔ یعنی تصور کا اطلاق ایسے طریق پر کیا جاتا ہے کہ جس سے وہ تصور کے مرادف اور اصل کے ذریعہ تصدیق کو عام ہے

واما الحكم فهو اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا والايجاب هو القاع النسبة والسلب انتزاعها فاذا قلنا الانسان كاتب اوليس بكاتب فقد اسندنا الكاتب الى الانسان واقعنا نسبة ثبوت الكتابة اليه وهو الايجاب اورفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب فلا بد ههنا ان تدرك اولسا ان ثم مفهوم الكاتب ثم نسبة ثبوت الكتابة الى الانسان ثم وقوع تلك النسبة اولاقوعها فادراك الانسان هو تصور المحكوم عليه والانسان المتصور محكوم عليه وادراك الكاتب هو تصور المحكوم به وكاتب المتصور محكوم به وادراك النسبة ثبوت الكتابة اولاشتغالها



ہو تصور النسبة الحکمیة وادراک وقوع النسبة اولاً وقوعها بمعنی ادراک ان النسبة واقعة اولیست بواقعة هو الحكم اور بما یحصل ادراک النسبة الحکمیة بدون الحكم کمن تشکک فی النسبة اولیست بواقعة فان الشک فی النسبة اولیست بواقعة بدون تصور هاجم لکن التصدیق لا یحصل ما لم یحصل الحكم

## ترجمہ

اور بہر حال حکم تو وہ ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی جانب کرنا ایجاباً یا سلباً ایجاب وہ نسبت کا واقع کرتا ہے اور سلب کا انتراع (جدا) کرنا ہے۔ پس جب ہم نے کہا الانسان کاتب۔ انسان کاتب ہے۔ اولیس بکاتب یا وہ کاتب نہیں ہے تو ہم نے کاتب کو مندر کیا انسان کی طرف یا پھر ہم نے کاتب کی نسبت اس سے رفع کیا اور وہ سلب ہے۔

قولاً فلا بدھنا ان تدرک اولاً۔ پس اس جگہ یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے الانسان کا تصور کریں انسان کی جانب۔ پھر اس کے نسبت کا وقوع کا یا لا وقوع کا تصور کریں۔ پس انسان کا ادراک وہ محکوم علیہ کا تصور ہے اور وہ انسان کی جسکا تصور کیا گیا وہ محکوم علیہ ہے۔ اور کاتب کا ادراک وہ محکوم بہ کا تصور ہے اور وہ کاتب کہ جسکا تصور کیا گیا ہے وہ محکوم بہ ہے۔ اور ثبوت کاتب کی نسبت کا ادراک یا لا ثبوت کی وہ نسبت حکمیہ کا تصور ہے۔ اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک بایں معنی کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے یہ حکم ہے۔

قولاً وراہما یحصل۔ اور کبھی کبھی نسبت حکمیہ کا ادراک بغیر حکم کے بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے کسی شخص نے نسبت میں شک کیا یا اس میں وہم کیا ہو اس لئے نسبت میں شک یا اس میں تو ہم نسبت کے تصور کے بغیر محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہ ہوگی جب تک حکم نہ پایا جائے

## تشریح

اہل عربیہ حکم کے معنی نسبت کلامیہ کے لئے ہیں۔ یعنی وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو۔ یعنی محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منفی ہونا۔ اور علماء اصول کی اصطلاح حکم کے متعلق یہ ہے کہ وہ خطاب کہ جو فعل کو انجام دینے کیلئے بندہ کی طرف ہو۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم ماثبات بالخطاب ہو حکم جیسے وجوب وغیرہ۔ علم منطق میں حکم کے چار معانی ہیں۔ (۱) نسبت تامہ خبریہ یہ قضیہ کا جز ہوتی ہے (۲) محمول یعنی محکوم کہ یہ بھی جز قضیہ ہوتا ہے (۳) نفس قضیہ جو اس نسبت ایجابی یا سلبی پر مشتمل ہو۔ جس کے ذریعہ محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے۔ (۴) وقوع نسبت اور وقوع نسبت کا اذمان اور اسی کو حکماء عین تصدیق کہتے ہیں۔

قوله واما الحكم۔ اس جگہ شارح نے حکم کے معنی بیان کئے ہیں کہ یعنی یہ کہ تصدیق کی تعریف میں حکم کا ذکر آیا ہے۔ اس سے اہل منطق کیا مراد لیتے ہیں تو فرمایا۔ حکم اسناد امرالی امر آخریجا یا اسلبا۔ ایک امر کی اسناد (نسبت) دوسرے امر کی جانب ایجاب یا اسلبا کر نیک نام حکم ہے ایجاب کے معنی القاع نسبت۔ اور سلب کے معنی انتزاع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ہیں۔ اسناد امرالی امر آخر میں امر سے مراد قضیہ کے اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں۔ اور قضیہ شرطیہ میں امرین سے مراد مقدم اور تالی ہوتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اسناد امرالی امر آخر سے قضیہ کے اطراف ہوتے ہیں۔ اگر قضیہ حملیہ ہے تو اطراف سے مراد موضوع اور محمول ہوں گے۔ اور شرطیہ ہے تو مقدم جزر اول اور تالی جزر ثانی کو اطراف قضیہ کہتے ہیں۔ پس موضوع یا مقدم کی جانب محمول یا تالی کی اسناد کا نام حکم ہے اسناد خواہ بطریق حمل ہو یا سلب حمل ہو یا بطریق اتصال و انفصال پائی جائے۔ ایجاب حمل کی مثال الانسان کاتب۔ سلب حملی کی مثال الانسان لیس بکاتب۔ اور حکم اتصال بصورت ایجاب ان کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً۔ اور حکم اتصال بصورت سلب۔ لیس البتة ان کان هذا النسانا کان حماساً۔ اور حکم انفصالی ایجابی کی مثال اما ان یکون هذا العدد زوجاً وافرذاً۔ وغیرہ۔ معلوم ہوا حکم عام ہے جو حملیہ اور شرطیہ دونوں کو شامل ہے قوله شتم مفهوم الکتاب۔ انسان کا ادراک موضوع ہے کاتب کے ادراک مفہوم محمول ہے اس میں تصور کے لئے موضوع کا مقدم اور محمول کا مؤخر تصور کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ بہتر ہے لفظ غم سے یہ نگران قائم کیا جائے اس لئے کہ عقلاً جائز ہے کہ تصور اولاً محمول کا ہو جائے۔ پھر اسکے بعد موضوع کا۔ البتہ اولیٰ یہی ہے کہ اولاً ذات کا تصور پھر اس کے حالات و اوصاف کا۔ کیوں کہ ذات مقدم اور اوصاف اس کے مؤخر ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر۔ قضیہ حملیہ میں موضوع و محمول کے اتحاد کا حکم پایا جاتا ہے اور اس حکم کی بناء پر دونوں متحد ہوتے ہیں یہ اتحاد صرف وجود میں ہوتا ہے مفہوم میں دونوں مغایر ہوتے ہیں۔ موضوع ذات اور محمول وصف ہوا کرتا ہے۔ جس میں مقدم و مؤخر ذکر کر نیک کوئی دخل نہیں ہے مثلاً زید قائم میں ذات زید مقدم اور قائم وصف مؤخر ہے اور قائم زید میں اسکا عکس ہے مگر مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں نسبت جو دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے وہ ان دونوں کے تصور کے بعد پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ نسبت کا تصور طریقین کے تصور کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح حکم کا تصور یعنی وقوع نسبت کا تصور بھی طریقین، اور نسبت ان تینوں کے بعد ہی ہوگا پہلے نہیں ہو سکتا۔

قوله واما بمایحصل الخ۔ شارح نے فرمایا ہے کہ بسا اوقات نسبت حکمیہ کا تصور حکم کے بغیر بھی

ہوتا ہے مگر یہ تصور شک یا وہم ہو کرتا ہے۔ کیوں کہ تصدیق کا نام ہے حکم اور تصدیق کے لئے اذعان نسبت ضروری ہے۔ اس لئے بصورت شک اور وہم اذعان نہیں پایا جائیگا اور چونکہ موضوع کے اور محمول کے ادراک میں التباس کا کوئی شبہ نہیں تھا۔ البتہ نسبت حکمیہ اور حکم میں التباس کا خطہ تھا۔ غالباً اس التباس ہی کی وجہ سے قدماء مناطہ نے تصدیق میں نسبت کے تصور کا انکار کیا ہے اور اسی لئے وہ اجزاء قضیہ صرف تین مانتے ہیں۔ شارح قطب الدین نے اسی اشتباہ کو دور کرنے کیلئے ربما بحصل سے نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق کرنے کیلئے کہا ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا تصور ہوتا ہے۔ مگر حکم کا تصور نہیں پایا جاتا مثلاً شک اور وہم کی صورت میں۔ کہ شک کرنا وقوع نسبت۔ اولاً وقوع نسبت میں یقین پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا تردد رہتا ہے۔

وعند متأخری المنطقین ان الحكم ای القاع النسبة او انتزاعها فعل من افعال النفس فلا يكون ادراكا لان الامور الاله الفاعل لا يكون الفاعلا خلقنا ان الحكم ادراك في يكون تصديق مجموع التصورات الاربعة تصورا المحكوم عليه وتصورا المحكوم به وتصورا النسبة الحكمية و التصور الذي هو الحكم وان قلنا انه ليس بادر الا يكون التصديق مجموع التصورات الثلاث والحكم هذا على ما اى الامام۔

**ترجمہ** اور متأخرین مناطہ کے نزدیک حکم یعنی القاع نسبت اور انتزاع نسبت نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے پس وہ حکم ادراک نہیں ہے۔ اس لئے کہ ادراک افعال ہے اور فعل افعال نہیں ہوتا۔ پس اگر ہم نے کہا ان الحكم ادراك الفاعل کہ حکم ادراک ہے تو اس وقت تصدیق چاروں تصورات کا مجموعہ ہوگی۔ یعنی تصور محکوم علیہ۔ اور تصور محکوم بہ۔ اور تصور نسبت حکمیہ۔ اور تصور جس کا نام حکم ہے۔

قول وان قلنا انه ليس بادر الا يكون التصديق مجموع تصورات الثلاثة تصور محکوم علیہ۔ محکوم بہ۔ نسبت حکمیہ اور حکم کا۔ اور یہ امام رازی کی رائے ہے شارح پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ حکم نام ہے ادراک اور اذعان کا اس لئے یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ وقوع نسبت کے ادراک کا نام حکم ہے اور یہی حق ہے مگر متأخرین مناطہ کی رائے یہ ہے کہ حکم نفس کا ایک فعل ہے یعنی نفس کی تاثیر کو یہ حضرات حکم سمجھتے ہیں نہ کہ ادراک کو۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ حکم از مقولہ فعل ہے۔ اور ادراک از مقولہ الفاعل ہے۔ جب

دونوں کے مقولات جدا گانہ ہیں تو فعل و افعال میں مغایرت بھی ضروری ہے۔ صاحب میر نے اس کا رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ متاخرین کو یہ گمان ہو گیا ہے کہ حکم نفس سے صادر ہونے والے افعال میں سے ایک فعل ہے ان کو غلط فہمی اس لئے ہو گئی کہ حکم کی تعبیر ایسے الفاظ سے ہو گئی جن سے نفس کا فعل ہونا معلوم ہوتا ہے مثلاً لفظ اسناد۔ ایقار۔ انتزاع۔ ایجاب۔ سلب۔ اور اثبات و نفی اور اذعان وغیرہ۔ مگر صحیح یہ ہے کہ حکم افعال بھی ہے اور ادراک بھی۔ مگر نفس کا فعل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہم اپنے وجدان یعنی قلب کی جانب غور کرتے ہیں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ نسبت حکم خواہ حملی ہو یا انصالی اور انفصالی ہو۔ اسی نسبت حکمیہ کے ادراک کے بعد ہم کو اس ادراک کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں حاصل ہوتی کہ یہ نسبت حکمیہ آیا واقع یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے حکم افعالی ہی کا نام ہے فعل کا نام حکم نہیں ہے۔ لہذا متقدمین کی رائے درست ہے۔

قولہ والفعل لا یكون الفعالا۔ اور فعل افعال نہیں ہوتا۔ فعل ان کی اصطلاح میں شئی کو بتدریج قوت سے فعل کی جانب لانے کو کہتے ہیں جیسے کسی چیز کو ٹھنڈا کرنا یا اسکو گرم کرنا وغیرہ۔ اور شئی کا بتدریج قوت سے فعل کی جانب نکلنا افعال ہے اور کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات میں نہ تقسیم کو قبول کرے نہ کسی نسبت کو نہ ہی اس کا تصور دوسرے تصور پر موقوف ہو۔ جیسے سرخی۔ زردی۔ سیاہی۔ سفیدی وغیرہ۔

اقسام کیف :- کیف کی چار قسمیں ہیں۔ اول کیفیات محسوسہ۔ دوم نفسانی کیفیات۔ سوم وہ کیفیات جو کثرت کے ساتھ مخصوص ہوں۔ چہارم وہ کیفیات جو استعدادی ہوں۔

الحاصل :- شارح نے متاخرین مناطقہ کا مذہب بتایا کہ حکم چونکہ ایقار نسبت۔ انتزاع نسبت کا نام ہے۔ اس لئے کہ وہ نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے لہذا وہ حکم ادراک نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ادراک افعال کا نام ہے۔ اور فعل افعال نہیں ہو کرتا۔ لہذا حکم ادراک نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر بعد نتیجہ کے فرمایا فلو قلنا ان الحکم لہذا اگر ہم نے کہا کہ حکم ادراک کا نام ہے تو اس صورت میں تصدیق۔ تصورات اربعہ کا مجموعہ ہوگی۔ یعنی تصور محکوم علیہ تصور محکوم۔ تصور نسبت حکمیہ۔ اور تصور ایقار و انتزاع۔ وان قلنا اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ حکم ادراک کا نام نہیں ہے۔ تو اس صورت میں تصدیق تصورات ثلاثہ کا اور حکم کا مجموعہ ہوگی جیسا کہ امام رازی اس کے قائل ہیں۔

واما علی ساری الحکماء فالصدق هو الحکم فقط والفرق بینہما من وجہ احدہما ان

التصديق بسيط على مذهب الحكماء ومركب على ساي الامام وثانيها ان تصويها الطوفان والنسبة شوط للتصديق خارج عنه على قولهم وشطرو الداغل فيه على قوله وثالثها ان الحكم نفس التصديق على نزعهم وجزء الداغل على نزعهم -

## ترجمہ

اور بہر حال (تصديق) حکماء کے قول کی بناء پر تو پس تصديق فقط حکم کا نام ہے۔ اور دونوں (اقوال) کے درمیان فرق چند وجوہ سے پایا جاتا ہے۔ اول ان میں سے یہ ہے کہ تصديق بسيط ہے حکماء کے مذهب کی بناء پر۔ اور مرکب ہے امام رازی کے قول پر۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ طوفان (موضوع محمول) اور نسبت کا تصور تصديق کیلئے شرط ہے۔ اور تصديق سے خارج ہے۔ ان کی رائے کی بناء پر (یعنی حکماء کی رائے کی بناء پر) اور جزو داخل ہے اس کے قول (امام رازی کے قول) پر۔ اور تیسرا فرق یہ ہے کہ حکم نفس تصديق کا نام ہے ان کے قول کے مطابق (یعنی حکماء کے قول کے مطابق) اور جزو داخل ہے اس کے زعم کے مطابق یعنی امام رازی قولہ ہوا الحكم فقط۔ حکماء کی رائے کی بناء پر تصديق فقط حکم کا نام ہے۔ صاحب کشف نے علم کی مشہور تقسیم العلم اما تصورا و اما التصديق کو چھوڑ کر دوسری طرح

ہے۔ مآئن نے انہیں کا اتباع فرمایا ہے اور کہا ہے العلم اما التصور فقط او تصورا معہ دونوں تعریفوں میں ایک فرق تو یہ ہے کہ اول یہ کہ تصور کے ساتھ فقط کا اضافہ کر دیا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ تصديق کی تفسیر وہ کی ہے۔ جو امام رازی کی ہے۔ شارح نے تو پہلے متن کی وضاحت کی۔ اور اس کے بعد کہا کہ در حقیقت مسئلہ تصديق مختلف فیہ ہے امام رازی کے قول کی بناء پر۔ تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام تصديق ہے۔ اور حکماء کے نزدیک تصديق صرف حکم کا نام ہے۔ تصورات ثلاثہ حقیقۃ تصديق نہیں ہے۔ بلکہ تصديق کے پائے جانے کیلئے شرط ہیں۔ ایک جماعت کا قول یہ بھی ہے کہ تصديق تصورات ثلاثہ کا مجموعہ بشرط الحکم ہے۔

فائدہ:- امام رازی کے نزدیک جو تصور جزو تصديق ہے وہ تصور سازج ہے مطلق تصور یعنی مراد نہیں۔ الفرق بین المذہبین۔ دونوں مذاہب کے مابین تصديق کے مسئلے پر ایک فرق یہ ہے کہ امام رازی کے نزدیک تصديق مرکب ہے اور حکماء کے نزدیک بسيط ہے، تصورات ثلاثہ تصديق کی حقیقت سے خارج۔ اور امام رازی کے نزدیک تصديق کی حقیقت میں داخل، حکماء کے نزدیک حکم نفس تصديق کا نام ہے جبکہ امام رازی حکم کو تصديق کا جزو ملتے ہیں۔ عا کا سب تصديق امام رازی کے نزدیک حجت ہوتی ہے۔ اور کبھی معترف۔ مگر حکماء صرف حجت ہی کو کاسب تصديق ملتے ہیں معترف نہیں۔

تحقیق حق :- دونوں مذاہب میں کس کا قول حق ہے۔ عام طور پر حکماء کے قول کو حق کہا جاتا ہے۔ اور اہل تحقیق نے اسی کو رائج کہا ہے۔ قاضی صاحب کا قول یہ ہے کہ اشرف مداما اختتام اہل التحقيق حيث جعل التصديق نفس الحكم بمعنى الاعتقاد۔ اہل تحقیق نے جو قول اختیار کیا ہے اسی کو بھی ترجیح دیتا ہوں کیوں کہ اس نے تصدیق نفس حکم اذعان بمعنی کہا ہے۔ مولانا بعد الحق خیر آبادی نے شرح مرقاۃ میں ان الفاظ کے ساتھ تائید کی ہے۔ فرمایا ہذا اھو الحق الحقیق بالقبول بھی قول حق ہے۔ اور قبول کئے جانے کے لائق بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تصور و تصدیق کے معلوم کرنے اور حاصل کرنے کے طریقے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ تصور کو معروف سے اور تصدیق کو جوت سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور تصور معہ المحکم کی توجیہ شارح کی بیان کردہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ بعض حضرات نے اس کی توجیہ دوسری کی ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ معہ حکم میں معیت سے معیت دائمی مراد ہے اس لئے محکوم علیہ محکوم بہ۔ نسبت حکمیہ میں سے ہر ایک کا تصدیق ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دائمی طور پر حکم کے ساتھ مقلان نہیں ہوتے۔ اس لئے مائن کی تقسیم امام رازی کے مذہب پر بھی صحیح ہے۔

(فائدہ کا) تصدیق علم ہے یا نہیں۔ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ مناطہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ بسط طرح تصور علم ہے اسی طرح تصدیق بھی علم ہے۔ علامہ تفتازانی کی رائے بھی اسی قسم کی ہے۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ تصدیق چونکہ اذعائی کیفیت کا نام ہے۔ اس لئے یہ علم نہیں ہے۔

واعلم ان المشهور ما بين القوم ان العلم ما تصور او تصديق والم عدل عنه الى التصور الساذج والى تصديق وسبب العدول عنه وروا الاعتراض على التقسيم المشهور من قبلين الاول ان التقسيم فاسد لان احد الامرين لازم وهو اما ان يكون قسم الشئ قسيما له او يكون قسم الشئ قسيما منه وهذا باطلان وذلك لان التصديق ان كان عبارة عن تصور مع الحكم والتصور مع الحكم قسم من التصور في الواقع وقد جعل في التقسيم المشهور قسيما له فيكون قسم الشئ قسيما له وهو الامر الاول وان كان عبارة عن الحكم والحكم قسم للتصور وقد جعل في التقسيم قسيما من العلم الذي هو نفس التصور فيكون قسيما للشئ قسيما منه وهو الامر الثاني۔

## ترجمہ

اور اے مخاطب جان تو کہ مشہور قوم کے درمیان یہ ہے کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق اور مصنف نے اس سے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف عدول کیا ہے یعنی العلم ما تصور او تصديق کہنے کے بجائے انہوں نے کہا ہے العلم ما تصور ساذج و اما تصديق۔ اور عدول کرنا سبب تقسیم مشہور پر ایک اعتراض کا وارد ہونا ہے۔ یعنی مشہور تقسیم میں چونکہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔

ماتن نے اس سے بچنے کیلئے تعریف بدل دی ہے۔

قوله من وجهین دو طریقوں سے اعتراض کا رد ہے۔ اول یہ ہیکہ تقسیم فاسد (غلط) ہے۔ اس لئے کہ دو امور میں سے کوئی ایک لازم آتا ہے اور وہ یہ ہیکہ یا شئی کی قسم کا شئی کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یا شئی کی قسم کا اس کی قسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں امور باطل ہیں۔

قوله وذلك لان التصديق۔ اور یہ اس وجہ سے کہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ اور تصور مع الحکم واقع میں تصور کی قسم ہے۔ اور مشہور تقسیم میں اس کا تقسیم بنا دیا گیا ہے پس لازم آتا ہے کہ شئی کی قسم اس کی قسم بن جائے اور یہ امر اول ہے۔

قوله وان كان عباساً۔ اور اگر تصدیق حکم کا نام ہے۔ اور حکم تصور کا تقسیم ہے۔ حالانکہ تقسیم مشہور میں اس کو علم کی قسم بنا دیا گیا ہے چونکہ نفس تصور ہے۔ لہذا تقسیم ثلثی کا اس کی قسم ہونا لازم آتا ہے اور امر ثانی ہے۔

تشریح قوله قسم الشئ قسميماً۔ شمیہ مصنف یعنی ماتن نے علم کی تقسیم ان الفاظ میں کی ہے۔ العلم اما تصوراً فقط وهو حصول صورة الشئ في العقل۔ اور تصور مع

حکم وهو اسناد امر الی امر آخر ایجاباً و سلباً۔ کہ ویقال للمجموع تصدیق یعنی علم یا تصور فقط ہوگا۔ اور وہ شئی کی صورت عقل میں حاصل ہونا ہے۔ یا تصور مع حکم ہوگا اور وہ ایک امر کی نسبت کرنا دوسرے امر کی جانب بصورت ایجاب یا بصورت سلب۔ اور اس مجموع کا نام تصدیق ہے۔ شارح قطب الدین رازی نے علم کی تقسیم اس عنوان اور ترکیب سے کی ہے کہ انہوں نے تقسیم کرتے وقت المشہور فیما بین القوم کا حوالہ دے کر جمہور کی بیان کردہ تقسیم نقل کر دی۔ چنانچہ فرمایا۔ العلم اما تصوراً وتصدیقاً۔ کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا۔

اس کے بعد شارح نے فرمایا والمصنف عدل عندہ الی التصور الساذج والی التصدیق ماتن نے مشہور تعریف کو چھوڑ کر دوسری طرح تقسیم کی ہے۔ یعنی اس طرح تقسیم کی ہے علم یا تصور ساذج ہوگا اور یا تصدیق ہوگا۔ وسبب العدول وساد الاعتراض علی التقسیم المشہور عن وجهین۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ماتن کے عدول کرنے کا سبب یہ ہیکہ مشہور تقسیم پر دو طرح سے اعتراضات وارد ہوتے تھے۔ ان سے بچنے کے عدول کرنا پڑا تاکہ وہ اعتراض وارد نہ ہوں۔

اعتراض اول یہ ہیکہ قسم الشئ قسميماً۔ شئی کی قسم شئی کی قسم بن جائے یا شئی کی قسم اسی کی قسم بن جائے۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ وذلك لان التصديق۔ پھر بطور دلیل کے فرمایا کہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ اور ہر تصور مع الحکم واقع میں تصور کی قسم ہے حالانکہ تقسیم مشہور میں اسی کو قسم بنا دیا گیا ہے۔ لہذا قسم شئی کا تقسیم ہونا لازم آگیا اور یہ پہلا اعتراض ہے۔

خلاصہ یہ سیکہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق اس میں علم یعنی مطلق تصور مقسم ہے اور تصور قسم اول تصدیق قسم ثانی ہے یہ دونوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی قسیم ہیں۔ اور تصور مطلق بمعنی علم ان دونوں کا مقسم ہے۔ لہذا تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ اور یہ قسم ثانی ہے تو قسم اول میں صرف ”تصور“ لکھا ہوا ہے۔ جس سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ مطلق تصور ہے اور مطلق تصور مقسم ہے تو لازم آیا کہ تصور مقسم بھی ہے۔ اور قسم بھی جب مقسم ہے تو تصدیق کا قسیم واقع ہوا۔ اور جب تصور مقسم واقع ہوا تو تصور تصدیق کا قسیم بھی ہوا۔ اور یہی تصور مقسم بھی ہے۔ لہذا تصدیق اس کی قسیم بھی ہوتی اور اس کی قسم بھی اور یہ باطل ہے۔ یہ اعتراض اول کا خلاصہ ہے۔

قولہ ”ان کان عباساً“ عن المحکم الخ یہاں سے اعتراض ثانی کا بیان ہے کہ تصدیق اگر حکم کا نام ہے جیسا کہ حکما کہتے ہیں اور چونکہ تصور کا قسیم ہے۔ اس لئے کہ تصور قسم اول اور تصدیق بمعنی حکم ثانی ہے۔ لہذا وہی تصور بمعنی حکم یعنی تصدیق قسم بھی ہے جو قسیم شئی کا اسی کی قسم ہونا لازم آیا۔

**تحقیق لفظ قسم** قسم کے معنی لغت میں جزو شئی اور نصیب یعنی حصہ اور اصطلاح میں قسم جو شئی کے تحت بلا واسطہ مندرج ہو۔ اور اس سے اخص ہو۔ لہذا شئی اعم کو مقسم اور شئی اخص مذ کو قسم کہا جاتا ہے لہذا تقسیم کا مفاد یہ ہوتا ہے کہ امر کلی کے ساتھ قیود کا اضافہ کر دیا جائے کہ ہر قید سے ایک قسم تیار ہو جائے۔ نیز ان اقسام اور مقسم میں رابطہ یہ ہوتا ہے کہ کلی اپنی جزئیات یعنی اقسام میں سے ہر قسم پر محمول ہوتی ہے جیسے حیوان کے اقسام انسان فرس، غنم، بقر، وغیرہ میں لہذا وہ ان سب پر محمول ہوگا مثلاً کہا جائیگا الانسان حیوان۔ الفرس حیوان وغیرہ قسیم شئی وہ ہوتی ہے جو شئی کے مقابل اور مبائن ہو۔ اور اس کے ساتھ مل کر امر ثالث یعنی مقسم کے تحت مندرج ہو جیسے حیوان کلی ہے۔ اور مقسم بھی۔ اسی کی ایک قسم ناطق ہے۔ اور دوسری قسم غیر ناطق۔ تو ناطق اور غیر ناطق کلی کی اقسام ہیں۔ مگر آپس میں ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ مگر ناطق اور غیر ناطق دونوں حیوان کے تحت داخل ہیں۔ پس ناطق بھی اور غیر ناطق بھی ہر ایک حیوان کی قسم ہیں۔ اور حیوان کے تحت داخل ہیں۔ قسم شئی کے قسیم ہونیکا مطلب یہ ہوا کہ نفس الامر میں وہ شئی قسیم ہو۔ مگر اس کو اسی شئی کا قسیم بنا دیا جائے اور قسیم شئی کے قسم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شئی نفس الامر میں شئی کی قسیم تھی۔ اور تم نے اس کو قسم قرار دیا۔ ان دونوں کی مثالیں آپ اوپر پڑھ چکے ہیں۔

قولہ ”وہما باطلان“۔ قسم شئی کا قسیم ہونا۔ اور قسیم شئی کا اسی کی قسم ہونا۔ دونوں باطل ہیں کیوں کہ شئی اپنی قسم پر محمول ہوتی ہے۔ اور اپنی قسم کے مبائن ہوتی ہے یعنی اس پر محمول نہیں ہوتی تو تصدیق اگر تصور کی قسم ہوتے ہوئے قسیم بھی بن جائے۔ تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ محمول بھی ہے۔

قولہ ”وہما باطلان“۔ قسم شئی کا قسیم ہونا۔ اور قسیم شئی کا اسی کی قسم ہونا۔ دونوں باطل ہیں کیوں کہ شئی اپنی قسم پر محمول ہوتی ہے۔ اور اپنی قسم کے مبائن ہوتی ہے یعنی اس پر محمول نہیں ہوتی تو تصدیق اگر تصور کی قسم ہوتے ہوئے قسیم بھی بن جائے۔ تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ محمول بھی ہے۔



اور محمول بھی نہیں ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے۔ اور اجتماع نقیضین محال ہے اور جو شئی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہو کر رہتی ہے۔ لہذا دونوں صورتیں محال ہوتیں۔

وهذا الاعتراض انه ما يرد اذا قسم العلم الى مطلق التصور والتصديق كما هو المشهور واما اذا قسم العلم الى التصور الساذج والى التصديق كما فعله المم فلا يرد عليه لانه اختار ان التصديق عبارة عن التصور مع الحكم فقول له والتصور مع الحكم قسم من التصور قلنا ان اردت تم به انه قسم من التصور الساذج المقابل للتصديق فظاهرا انه ليس كذلك وان اردت تم به انه قسم من مطلق التصور فمسلم لكن قسم التصديق ليس مطلق التصور بل التصور الساذج فلا يلزم ان يكون قسم الشئ قسما

**ترجمہ** اور مذکورہ بالا یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے جب علم کی تفسیر تصور اور تصدیق کی جانب کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے۔ اور بہر حال جب وہ (علم) تقسیم کیا جائے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف جیسا کہ مصنف (ماتن) نے کیا ہے تو وہ اعتراض اس تقسیم پر وارد ہوگا لانا مختار ان التصديق۔ کیونکہ ہم اختیار کرتے ہیں کہ تصدیق تصور مع الحكم کا نام ہے پس اس کا قول التصور مع الحكم تصور کی قسم ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اگر تم نے اس سے اسکا ارادہ کیا ہے کہ بیشک وہ تصور مع الحكم تصور ساذج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے یعنی تصور مع الحكم تصور ساذج کی قسم نہیں ہے یہ بات بالکل واضح ہے۔

قوله وان اردت تم به انه قسم من مطلق التصور۔ اگر اس سے تم نے ارادہ کیا ہے (یعنی تسلیم کیا ہے) کہ تصور مع الحكم مطلق تصور کی قسم ہے۔ لیکن دیکھو یاد رکھئے کہ تصدیق کا قسم مطلق تصور نہیں ہے بلکہ تصور ساذج ہے۔ لہذا اس سے قسم شئی کا اسی کی قسم ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

**تشوہ** قولہ وهذا الاعتراض۔ شارح قطب الدین رازی نے ماتن کی بیان کردہ تقسیم اور مشہور تقسیم دونوں کو بیان کر کے لکھا تھا کہ چونکہ مشہور تقسیم پر اعتراض وارد ہونا تھا۔ اس لئے ماتن نے مشہور تقسیم کو ترک کر کے نئی تقسیم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ علم یا تصور ساذج ہوگا یا تصور مع الحكم یعنی تصدیق ہوگا۔ اور مذکورہ اعتراض اسی صورت میں وارد ہوتا ہے جب علم کی قسم مطلق تصور (یعنی تصور مع الحكم) کی جانب کی جائے تو قسم شئی کا قسم ہونا اور قسم شئی کا قسم ہونا لازم نہ آئے گا۔ میر سید شریف کی ایک توجیہ پر مشہور تقسیم کو اعتراض سے بچانے کے لئے میر صاحب نے ایک توجیہ فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں مشہور تقسیم میں جو علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی جانب کی گئی ہے۔ اس میں تصور کے معنی عام جو تصدیق کو بھی شامل ہوں مراد نہیں لئے گئے۔ بلکہ صورت

واقعہ یہ ہے کہ تصدیق سے مراد تو ادراک ہے کہ آیا نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے۔ اور مراد تصور سے اس کے علاوہ کا ادراک ہے۔ غور کیا جائے تو ادراک نسبت وقوع۔ اولاً وقوع۔ اور وہ ادراک جو اس کے علاوہ ہو، دونوں قسمیں یقیناً ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ اور ایک دوسرے پر اپنی قیود کی وجہ سے صادق نہیں آسکتیں تاکہ قسم شئی کا قسم یا قسم شئی کا اس کی قسم ہونا لازم آئے۔ اور جہاں تک تصور بمعنی مطلق ادراک جو علم کا مرادف ہے۔ تو یہ اس کے معنی آخر میں۔ اور ان دونوں معانی پر تصور کا اطلاق محض لفظی اشتراک کے طور پر ہوتا ہے۔ معترض اس بات کو ذہن میں نہیں رکھ سکا کہ تصور کے دو معانی ہیں۔ تصدیق ان میں سے معنی اول یعنی مطلق تصور کی قسم ہے۔ اور معنی ثانی تصور فقط یا سازج وغیرہ یا ادراک کہ جس میں وقوع و لا وقوع نہ پایا جاتا ہو یہ تصدیق کا تقسیم اور مباحث ہے۔

اقول، فلا و رد و رد علیہ۔ صاحب میر نے کہا ہے کہ شارح کی اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ مذکور بالا اعتراض مائن کی تقسیم پر بھی وارد نہیں ہوتا۔ اور یہ بات معترض کے اعتراض کی اول شق نقل کر کے کہنا اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ مائن پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مگر شارح کی تقریر سے اس کا جواب ہو جاتا ہے۔ مگر مشہور تقسیم کی جانب سے جواب نہیں ہو سکتا۔

والثانی ان المراد بالتصور اما المحصور الذهني مطلقاً او المقيد بعدم الحكم فان عني به المحصور الذهني مطلقاً لزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره لان المحصور الذهني مطلقاً نفس العلم وان عني به المقيد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور في التصديق لان عدم الحكم يكون مقبولاً في التصور فلو كان التصور مقبولاً في التصديق لكان عدم الحكم مقبولاً فيه ايضاً والحكم معتبر فيه اليه فلم اعتبار الحكم وعدمه في التصديق وانه مع وجوبه ان التصور يطلق بالاشتراك على ما اعتبر فيه عدم الحكم وهو التصور الساذج وعلى المحصور الذهني مطلقاً كما وقع التنبيه عليه والمعتبر في التصديق ليس هو الاول بل الثاني والحاصل ان المحصور الذهني مطلقاً هو نفس العلم والتصور اما ان يعتبر بشروط الشئ اى الحكم ويقال له التصديق او بشروط لا شئ اى عدم الحكم ويقال له التصور الساذج او لا بشروط شئ وهو مطلق التصور فالمقابل للتصديق هو التصور بشروط لا شئ والمعتبر في التصديق شروطاً او شطراً هو التصور لا بشروط شئ فلا اشكال۔

**ترجمہ** اور اعتراض ثانی یہ ہے کہ تصور سے مراد مطلقاً حضور ذہنی ہے یعنی شئی کا ذہن میں حاضر ہونا، یا مراد تصور مقید بعدم الحکم ہوگا۔ (یعنی وہ تصور جو عدم حکم کی قید سے مقید ہو) پس اگر اس مطلقاً حضور ذہنی مراد لیا جائے تو انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ (شئی کا اپنے نفس کی طرف

اور غیر کی طرف منقسم ہونا لازم آئے گا۔

قولہ لان المحصور الذہنی۔ کیونکہ حضور ذہنی مطلقاً نفس علم ہی کو کہتے ہیں۔ اور اگر مقید بعدم الحکم ہو اور اگر اس سے (یعنی تصور سے) مراد وہ تصور ہو جو عدم کے ساتھ مقید ہو تو اس صورت میں (تصور کا اعتبار کرنا تصدیق میں محال ہوگا۔ لان عدم الحکم جہتہ کیوں کہ اس صورت میں عدم حکم تصور میں معتبر ہوگا (یعنی تصور عدم حکم کی قید کے ساتھ مقید ہوگا۔ اذلوکان التصور معتبراً فی التصدیق۔ پس اگر تصور معتبر ہو تا تصدیق میں تو عدم حکم بھی اس میں (تصدیق میں) معتبر ہوتا۔ اور حکم بھی اس میں (تصدیق میں) معتبر ہوتا۔ پس لازم آتا حکم کا اعتبار کرنا اور اس کا اعتبار نہ کرنا۔ تصدیق (اور یہ اجتماع نفیضین ہے) جو محال ہے۔ وجوابہ ان التصور۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق بالاشتراك اس پر بھی کیا جاتا ہے۔ جس میں عدم حکم معتبر ہے اور وہ تصور سازج ہے۔ اور حضور ذہنی مطلق پر بھی جیسا کہ اس پر تنبیہ واقع ہو چکی ہے (یعنی ہم اس اشتراك کو بیان کر چکے ہیں کہ تصور کا اطلاق مشترک ہے تصور سازج پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور حضور ذہنی یعنی مطلق تصور پر بھی بولا جاتا ہے)

والمعتبر فی التصدیق۔ اور تصدیق میں جس کا اعتبار کیا گیا ہے وہ اول معنی نہیں ہیں (یعنی تصور سازج) بلکہ معنی ثانی ہے (حضور ذہنی مطلقاً) والحاصل ان المحصور الذہنی مطلقاً۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلقاً وہ درحقیقت علم ہے اور تصور یا تو شرطی کے ساتھ اعتبار کیا جائیگا یعنی حکم کے ساتھ اور اس کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ (یعنی تصور کے دو اطلاق ہیں)۔ اول اطلاق یہ ہے کہ تصور کا اطلاق شرطی یعنی بشرط حکم کیا جائے تو یہ تصور تصدیق کہلاتا ہے۔ اور دوسرا اطلاق تصور کا یہ ہے کہ اس میں شرطی کی قید ہو یعنی عدم حکم کی قید ہو۔ تو اس کو تصور سازج کہا جاتا ہے۔ یا پھر اس کا اطلاق لابلشروطی کیا جائیگا (یعنی اس تصور میں کسی قسم کی کوئی قید نہ ہوگی) تو وہ مطلق تصور کہلاتا ہے۔ قولہ فالمقابل للتصدیق۔ پس تصدیق کا مقابل (اور مبائن) وہ تصور ہے جو بشرط لاشی ہے یعنی جس میں عدم حکم کی قید لگی ہو (المعتبر فی التصدیق شرطاً او شرطاً) اور وہ تصور جس کا اعتبار تصدیق میں کیا گیا ہے خواہ شرط مان کر۔ یا تصدیق کا جزو مان کر۔ وہ تصور لابلشروطی ہے پس کوئی اشکال نہیں رہا۔ **تشریح** مشہور تقسیم پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں جن میں سے پہلا اعتراض اور اس کا جواب گذر چکا ہے اب اس جگہ سے شارح نے والثانی ان المراد سے

دوسرے اعتراض کو بیان فرمایا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ تصور کے دو معنی ہیں۔ اول مطلقاً حضور ذہنی۔ دوم تصور جو عدم حکم کے ساتھ مقید ہو۔ پس تصور سے معنی اول یعنی حضور ذہنی مراد لیا جائے تو انقسام شیء الی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے کہ شیء خود اپنی ہی طرف منقسم ہو۔ اور وہی مقسم بھی ہو اور قسم بھی۔ وہی

باپ بھی وہی بیٹا بھی وہی اصل بھی وہی فرع بھی۔

دلیل اعتراض :- اس وجہ سے کہ حضور ذہنی مطلقاً کا دوسرا نام علم ہے گویا حضور ذہنی مطلق اور علم دونوں مراد ہیں۔ اور اگر تصور سے مراد وہ تصور ہے جو عدم حکم کے ساتھ مقید ہے۔ تو اس تصور کا تصدیق میں اعتبار کرنا یعنی جزو تصدیق بنانا (چونکہ تصدیق کے لئے تین تصورات یا چار تصورات کا ہونا ضروری ہے) محال ہے کیونکہ جب تصور میں عدم حکم کی قید ہے تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

الجواب :- شارح نے اس اعتراض کا جواب اپنے الفاظ میں دیا ہے کہ وجوابہ ان التصورات بطلق بالاشتراك الی تصور دو معنی کے درمیان مشترک ہے ایک وہ تصور جس میں عدم حکم کی قید ہے اس کو بھی تصور کہتے ہیں۔ اور دوسرا وہ تصور جس کے معنی حضور ذہنی مطلق کے ہیں۔ اور جو علم کے مراد ہیں ہم اس کو وضاحت سے سابق میں آگاہ کر چکے ہیں۔ لہذا تصدیق میں جس تصور کو جزو تصدیق بنایا گیا ہے وہ معنی ثانی یعنی حضور ذہنی مطلق ہے معنی اول مراد نہیں ہیں۔

والحاصل :- شارح نے بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان فرمایا کہ والحاصل ان المحصور الذہنی مطلقاً هو العلم حاصل کلام یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلق تو علم ہے اور جہاں تک تصور کا تعلق ہے تو اس کے دو اعتبار ہیں۔ اول اعتبار شرطی کے ساتھ یعنی حکم کے ساتھ اسی کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ یعنی تصور مع العلم کا نام تصدیق ہے۔ اور ایک اعتبار تصور کا شرط لاشیء کے ساتھ ہے یعنی شرط عدم حکم کے ساتھ اس کو تصور ساذج کہتے ہیں دوسرا نام تصور فقط بھی ہے۔ یہی تصور فقط تصدیق کا مبین اور مقابل ہے۔ اور یہی تصدیق کا قسیم بھی ہے۔ اور ایک تیسرا اعتبار بھی اس تصور کا کیا گیا ہے۔ وہ لابل بشرطی یعنی جس میں کوئی شرط ان شرطوں میں سے نہیں ہے نہ عدم حکم کی بلکہ مطلق ہے اس کا نام مطلق تصور ہے۔ لہذا تصدیق کا جو تصور مقابل اور مبین ہے وہ تصور بشرط لاشیء یعنی مقید بعدم الحکم ہے۔

والمعتبر فی التصدیق۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تصدیق کا جزر ہو کر یا شرط ہو کر ان تصورات میں سے کون تصور معتبر ہے تو اس کے متعلق شارح نے فرمایا کہ جس تصور کا اعتبار شرط مان کر یا شرط مان کر تصدیق میں کیا گیا ہے۔ وہ تصور لابل بشرطی ہے۔ لہذا بات واضح ہے اس میں کوئی اشکال باقی نہیں بالفاظ دیگر شارح نے جواب و سوال کے ضمن میں منطق کی چند اصطلاحات تحریر فرمائی ہیں ہم افادہ کے لئے ان کو بالترتیب بیان کرتے ہیں۔ تصور حصول صورۃ اشئی فی العقل کا نام ہے یہی تصور مرادف علم کے ہے۔ حضور ذہنی مطلق اسی تصور کا نام ہے۔ مطلق تصور بھی اسی کو کہتے ہیں جو علم کا مرادف ہے۔

تصور سازج :- وہ تصور جس میں قید ہے عدم حکم کی اسی کا دوسرا نام تصور فقط بھی ہے۔ اور تصدیق کا مقابل بھی ہے اور مبائن بھی۔

تصور لا بشرط شئی :- وہ تصور جس میں کوئی قید نہ ہو نہ مع الحکم کی نہ عدم الحکم کی۔ یہ تصور علم مطلق تصور حضور ذہنی مطلق کے مراد ہے۔

تصور بشرط شئی :- وہ تصور جس میں شئی کی یعنی حکم کی قید ہو۔ اس کا دوسرا نام تصور مع الحکم بھی ہے۔ اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں۔

تصور بشرط لاشئی :- وہ تصور جس میں لاشئی کی قید لگی ہو یعنی عدم حکم کی قید ہو۔ یہ تصور ہے جو تصدیق کا مقابل امر مبائن ہے۔

سابق میں جو اعتراضات وارد کئے گئے ہیں وہ درحقیقت تصور کی حقیقت کو پس پشت ڈال کر یا تصور کے حقیقی معنی پر اشتباہ ہونے کی وجہ سے وارد کئے گئے ہیں ورنہ تو مسئلہ بالکل واضح ہے کہ ایک تصور وہ ہے جو کہ علم کے مراد ہے۔ اور اسی کی دو قسمیں تصور و تصدیق ہیں۔ اور وہ تصور جو تقسیم ہے۔ اس میں قید عدم حکم کی لگی ہوتی ہے۔ مگر عام طور سے اس کو لفظوں میں ذکر نہیں کیا جاتا نیز چونکہ

مقسم اپنی اقسام و جزئیات کا جزر ہو کر رہتا ہے۔ اس قاعدہ سے مطلق تصور جو کہ مراد علم ہے۔ وہی تصور تصدیق کا جزو ہے یا تصدیق کے لئے شرط ہے۔ محمد حسن باندوی

قولہ فلا اشکال۔ شارح نے تو بات کو ختم کرنے کیلئے اصل صورت واضح کر دی۔ مگر اہل مقول ہر مسئلے پر عقلی اشکالات ضرور پیش کرتے ہیں، تنشیط اذ ہان کی غرض سے ہم بھی صاحب میر قطبی کا ایک اشکال ذیل میں درج کرتے ہیں۔

اشکال :- وہ کہتے ہیں شارح کے اس جواب میں اعتراض ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیق میں جو تصورات بشرط یا بشرط ہو کر معتبر ہیں وہ یہی ہے تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور نسبت حکمیہ اور ایک قول کی بنیاد پر تصور حکم ظاہر ہے۔ کہ ان چاروں میں سے ہر ایک تصور خاص ایک تصور ہے اگر یہ نظری ہو تو قول شارح سے حاصل کیا جاتا ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک تصور تصور سازج ہی ہو سکتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے۔ اور مطلق تصور کے تحت داخل ہے یعنی اسی کی قسم ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ قول شارح سے جو تصور حاصل ہوتا ہے وہ تصور سازج ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ تصدیق میں جس تصور کا اعتبار ہے وہ تصور سازج ہے مطلق تصور نہیں ہے۔ لہذا اعتراض کہ حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم آتا ہے۔ اپنی جگہ قائم ہے۔

الجواب :- وہ تصور جو مقابل تصدیق اور اس کا تقسیم ہے۔ اس میں تصور کے ساتھ عدم حکم کی قید لگی ہوئی ہے۔ وہ تصور جو تصدیق میں شرط یا جزر ہے اس میں عدم حکم کی قید کا اعتبار نہیں ہے اور قاعدہ

ہر شے کی اعتبار کی صورت میں ضروری نہیں کہ شے کی صفت اور قید کا بھی اعتبار ہو۔ اس لئے ثابت ہو گیا کہ تصدیق میں تصور معتبر ہے اس کی قید یعنی عدم حکم۔ یا فقط یا ساذج وغیرہ معتبر نہیں ہے۔ پس حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم نہیں آتا مثلاً لکڑی کے ٹکڑے۔ مثلاً پائے بٹی تختے وغیرہ تخت کے اجزاء ہیں اور ان میں ایسے پائے بٹی تختے ہر ایک صفت اور قید جدا گانہ ہے۔ مگر یہ قیود تخت کا جز نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح تصور کو سمجھنا چاہئے یا مثلاً جب ہم نے کہا انسان کا تب یہ ایک قول ہے اس میں انسان محکوم علیہ کا تصور ہے۔ دوسرا کا تب محکوم بہ کا تصور ہے۔ اور ان کے مابین نسبت حکمیہ کا تصور ہے۔ اور وقوع اس میں حکم کا تصور ہے۔ مگر ان تصورات میں کسی میں بھی عدم حکم کی قید کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی تصور محکوم علیہ ہے مگر اس کی صفت عدم حکم کا اعتبار نہیں ہے۔ کیوں کہ انسان کو حکم عارض نہیں ہوا اس لئے وہ حکم سے خالی ہے نہ یہ کہ عدم حکم اس کی قید ہے۔

قَالَ وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ مَنْهَابٍ بِهَا وَلَا لِأَيِّ شَيْءٍ وَلَا لِنَظَرٍ وَلَا لِدَلَالَةٍ وَلَا تَسْلُسُلٍ - اِقُولُ الْعِلْمُ أَمَّا بَدِيهِي وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَتَوَقَّفْ حَصُولَهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ نَا الْحَرَامَةِ وَالْبَرُوذَةِ كَالْتَصْدِيقِ بَانَ النَّفْيِ وَالْإِتْبَاتِ لَا يَجْتَمَعَانِ وَلَا يَرْتَفَعَانِ وَأَمَّا لِنَظَرٍ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَقَّفُ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَكَالْتَصْدِيقِ بَانَ الْعَالَمِ حَادِثٍ -

**ترجمہ** مائن ج نے فرمایا ان دونوں (تصور و تصدیق) میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے ورنہ ہم کسی شے سے جاہل نہ ہوتے اور نہ نظری ہے ورنہ البتہ دور یا تسلسل لازم آتا اقول العلماء ما بدیہی الخ - شارح نے فرمایا میں کہتا ہوں کہ علم یا بدیہی ہوگا اور وہ یعنی بدیہی وہ علم ہے کہ نہ موقوف ہو اس کا حصول نظر اور کسب پر جیسے حرارت اور برودت کا تصور اور جیسے آب بات کی تصدیق کہ نفی اور اثبات ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ اور نہ ایک ساتھ مرتفع ہوتے ہیں۔ واما نظری و هو الذی الخ اور علم یا نظری ہوگا۔ اور نظری وہ علم ہے جس کا حصول موقوف ہو نظر اور کسب پر جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

**تشریح** مائن تصور کی تقسیم سے فارغ ہو کر اب اس کے نظری اور بدیہی ہونے کو بیان کرتے ہیں۔ فرمایا تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے۔ اور اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز سے جاہل نہ ہوتے۔ اور یہ واقع کے خلاف ہے دنیا میں بے شمار اشیاء ہیں جن سے ہم ناواقف اور جاہل ہیں بلکہ تمام اشیاء کا علم ہونا محالات میں سے ہے نیز ایک ان دونوں میں سے نظری بھی نہیں ہے۔ ورنہ دو خرابیاں لازم آئیں گی یعنی دو لازم

آئیگا۔ یا پھر تسلسل لازم آئیگا۔

اقول العلم اما بدیہی۔ شارح نے ماتن کی مذکورہ عبارت کی تشریح فرمائی ہے اور تصور و تصدیق کے بدیہی یا نظری نہ ہونیکو مثال دے کر واضح کیا ہے۔

فرمایا۔ علم (یعنی تصور) یا بدیہی ہوگا۔ اور بدیہی وہ تصور ہے جسکا ذہن میں حاصل ہونا نظر و کسب پر موقوف نہ ہو۔ جیسے حرارۃ و برودۃ کا تصور۔ کیوں کہ گرمی اور ٹھنڈک کا تصور نظر و کسب پر موقوف نہیں ہے۔ بدایتہ اسکا علم حاصل ہوتا ہے۔

و کا لتصدیق بان النفی والاثبات۔ یہ تصدیق بدیہی کی مثال ہے کہ نفی اور اثبات نہ ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اور نہ ایک ساتھ رفع ہوتے ہیں۔ دونوں میں سے ایک صادق آئیگا و دوسرا صادق نہ آئیگا قولہ و اما نظری۔ اور علم یا نظری ہوگا۔ اور نظری وہ علم ہے جسکا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو جیسے تصور نظری کی مثال میں عقل اور نفس کا تصور۔ نظر و کسب کا محتاج ہے۔ اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ العالم حادث (عالم حادث ہے) یہ تصدیق نظری کی مثال ہے۔ یعنی عالم کا حادث ہونا نظری ہے۔ نظر و فکر کے بعد عالم کا حادث ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ہم نے العالم متغیر کہا۔ پھر کل متغیر حادث کہا۔ پھر اس کے بعد جدا وسط خارج کر کے العالم حادث کہا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ العالم حادث۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بیس الكل من کل منہما میں شارح نے چار دعویٰ کئے ہیں۔ وہ دعویٰ تصور میں اور دو دعویٰ تصدیق میں۔ تصور کے دونوں دعویٰ یہ ہیں۔ تمام تصورات بدیہی نہیں۔ دوم تمام تصورات نظری نہیں۔ اسی طرح تصدیق میں ایک دعویٰ یہ ہے کہ تمام تصدیقات بدیہی نہیں اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام تصدیقات نظری نہیں۔

پہلے دعویٰ کی دلیل میں کہا والاہما جملنا۔ اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہوتے تو ہم کسی تصور و تصدیق سے ناواقف نہ ہوتے حالانکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے۔ دوسرے دعویٰ کی دلیل میں فرمایا اور نہ دور یا تسلسل لازم آتا۔

بدیہی :- میری تحقیق یہ ہے کہ بدیہی کے اہل منطق کے یہاں دو معنی ہیں۔ اول وہ تصور اور تصدیق جسکا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو وہ مقدمات اولیہ ہیں جن میں تصور طریق اور نسبت تصور کے بعد یقین حاصل ہو جائے جیسے الكل اعظم من الجزء معنی اول کے لحاظ سے بدیہی ضروری کے مرادف ہے۔ اور نظری کے مقابل ہے اس جگہ بھی معنی معتبر ہیں لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ نظری بدیہی کا مقابل نہیں ہے بلکہ ضروری کا مقابل ہے۔

ملاعصام الدین کی رائے یہ ہے کہ مقدمات اولیہ کے ساتھ بدیہی کا اطلاق خاص نہیں ہے۔ بلکہ جس طرح بدیہی مشترک ہے اسی طرح ضروری بھی مشترک ہے مقدمات اولیہ میں اور نظری کا

مقابل ہے۔ کتصور نا الحواسہ۔ اگر بروء اور حرارت تصور بدیہی کی مثال ہے اس لئے النار کا اور ک  
 بذریعہ حواس ظاہر سے ہوتا ہے۔ وہ بدیہی ہوتی ہے۔ اور لاجتماع ولا یرفعان تصدیق بدیہی کی مثال  
 ہے۔ اسی طرح عقلی اور نفس تصور نظری کی اور العالم حادث تصدیق نظری کی مثال ہے۔ شارح نے  
 نظری اور بدیہی تصور کی بھی مثال دی ہے اور تصدیق کی بھی اس سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود  
 ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی اور نظری کی جانب منقسم ہوتے ہیں تفصیلات آئندہ ذکر کریں گے  
 وهو الذی بتوقف۔ تصور بدیہی اور تصور نظری کی جو شارح نے تعریف بیان کی ہے۔ اس  
 میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ کیوں کہ تصور بدیہی نظر و فکر پر موقوف نہیں ہوتا بالذات نہ بالعرض اسی  
 طرح تصور نظری نظر و فکر پر موقوف ہوتا ہے۔ اس میں بھی کوئی اشکال نہیں ہے۔ البتہ تصدیق کی  
 دونوں قسموں کی تعریف پر اعتراض ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو نظر و فکر کا محتاج نہیں ہوتا  
 مگر اس کے مقدمات نظر و فکر پر موقوف ہوتے ہیں۔ اصطلاح میں اس قسم کی تصدیق کو بھی بدیہی کہا  
 جاتا ہے۔ جیسے امکان کیوجہ سے ممکن مؤثر کا محتاج ہے بدیہی ہے مگر نظر کا محتاج ہے تو اس بدیہی کو نظر  
 میں داخل ہونا چاہئے۔ اس لئے بدیہی کی تعریف جامع نہ رہی۔ اور نظری کی تعریف مانع دخول غیر بدیہی  
 الجواب :- اول تو تصدیق حکم کا نام ہے۔ اس کے مقدمات اگر نظری ہوں تو اس پر اثر نہیں پڑتا  
 نیز بتوقف میں توقف دو طرح کے ہیں۔ توقف بالذات اور توقف بالواسطہ۔ لہذا اگر لذات محتاج نظر ہو  
 تو بدیہی ہے۔ بالواسطہ نظر پر موقوف ہو یا نہ ہو۔ اور بالذات اگر موقوف علی النظر ہے تو وہ نظری  
 ہے ورنہ بدیہی۔ ظاہر ہے یہ جواب اس مذہب کو سامنے رکھ کر دیا جاسکتا ہے جن کے نزدیک تصدیق  
 حکم کا نام ہے۔ مگر جن لوگوں کے نزدیک حکم جز تصدیق ہے اور تصدیق مجموعہ تصورات ہے مثلاً امام  
 رازی کے نزدیک تو ان کے مذہب پر جواب درست نہیں ہے بلکہ اعتراض اور مضبوط ہو جاتا ہے  
 امکان محتاج الی المؤثر لامکانہ (ممکن اپنے امکان کیوجہ سے مؤثر کا محتاج ہے) حکم بدیہی مگر دوسرے  
 اجزاء اس کے نظری ہیں جو نظر پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس قضیہ کا جز اول یعنی موضوع امکان ہے۔ وہ  
 نظر کا محتاج ہے۔ اسی طرح محتاج الی المؤثر محکوم بہ اور جز ثانی ہے یہ بھی نظر پر موقوف ہے لہذا ان دونوں  
 اجزاء پر نظری کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ تصدیق ان کی محتاج نظر نہیں ہے بلکہ بدیہی ہے۔  
 بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ ان کے نزدیک تصورات تمام کے تمام بدیہی ہیں۔ اس لئے  
 ان کے مذہب کی بناء پر یہ صورت نہیں پائی جاتی کہ تصورات نظری ہوں اور تصدیق بدیہی ہو۔  
 اعتراض :- نظری کی تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ حضرات جو قوت قدسیہ کے ساتھ متصف  
 ہیں۔ اور اشراق نوری سے وہ اشیاء کی حقائق کو حاصل کرتے ہیں ان کے نزدیک تصورات و تصدیقات  
 نظر پر موقوف ہی نہیں ہیں۔ لہذا ان کو پیش نظر رکھا جائے تو تعریف باطل ہے۔



الجواب :- توقف کے دو معنی ہیں۔ اول لولاء لا متنع۔ دوسرے مصحح لدخول فار۔ تو اس جگہ توقف سے دوسرے معنی مراد ہیں۔ یعنی بدیہی وہ ہے جسکا حصول نظر و فکر کے ذریعہ نہ ہو۔ اور نظری وہ ہے جو نظر و فکر سے حاصل ہو۔ اس لئے اگر کسی شئی کا علم کسی کو نظر و فکر سے حاصل ہوگا تو وہ نظری ہوگی۔ اور اس پر بدیہی کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ اور یہ تعریف اوسط درجہ کے لوگوں کے اعتبار سے ہے۔ اور باب قوت قدسیہ اوسط درجہ کے لوگوں سے فائق ہے۔ اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کے علوم بھی اس تعریف سے خارج ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بدیہی یا نظری ہونا صفت علم کی ہے۔ اور انسانوں میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم سے جدا ہوتا ہے۔ لہذا جس شخص کو بلا نظر کے حاصل ہوگا۔ اس کے اعتبار سے بدیہی اور جس کو نظر سے حاصل ہوگا اس کے لحاظ سے وہ نظری ہوگا۔

فاذا عرفت هذا فنقول ليس كل واحد من كل واحد من التصورات والتصديقات بدیهیاً فانه لو كان جميع التصورات والتصديقات بدیهیاً لما كان شئ من الاشياء مجهولاً لنا وهذا باطل

**ترجمہ** بدیہی اور نظری کی تعریف سے فارغ ہو کر مصنف نے تصور و تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے کی تفصیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا جب تم نے اس کو یعنی نظری اور بدیہی کو پہچان لیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ان تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے اس لئے کہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو شئی من الاشیاء (کوئی چیز اشیا میں سے) ہمارے لئے مجہول نہ ہوتی اور یہ باطل ہے۔ (کیوں کہ واقع کے خلاف ہے)

**تشریح** چونکہ بداهت و نظریت دونوں ہی ایسے اوصاف اور احوال ہیں کہ ان کے ساتھ تصورات بھی متصف ہیں اور تصدیقات بھی۔ اس لئے شارح نے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر دیا ہے۔ الگ الگ بیان نہیں کیا۔ اور یہ بتایا ہے کہ افراد تصور اور افراد تصدیق میں سے ہر ہر فرد بدیہی ہے نہ ہر ہر فرد نظری ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ لہذا تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

فاعد لا :- بداهت اور نظریت بالذات علم کی صفات ہیں یا معلومات کی یا دونوں کی۔ علماء محققین کا قول یہ ہے کہ بداهت و نظریت علم کی صفت ہے۔ اور بدیہی حق ہے۔ اس لئے کہ نظر سے مقصود اشیا کا علم و انکشاف ہوتا ہے۔ نہ کہ معلومات کا وجود۔ محب الشد بہاری صاحب سلم اور دوسرے مناظرہ کی بھی بھی رائے ہے۔ شارح نے اسی لئے پہلے کہا ہے کہ العلم اما بدیہی اما نظری

علم بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا۔ لہذا ایک ہی علم بدیہی بھی ہو اور نظری ناممکن ہے بلکہ جو علم موقوف علی النظر ہے وہ اس سے جدا ہوگا۔ جو موقوف علی النظر نہیں ہے۔ لہذا دونوں علم مختلف بالشیخ ہیں۔ اور ذات معلوم دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے یا نہیں۔ تو بعض کے نزدیک ایسا ہو سکتا ہے کہ معلوم واحد ایک قوت میں ایک آدمی کے نزدیک نظری ہو۔ پھر وہی معلوم دوسرے تک میں اس کیلئے بدیہی ہو جائے اور دوسرا قول یہ ہیکہ معلوم واحد کا دونوں اوصاف کے ساتھ متصف ہونا ناممکن نہیں ہے اگرچہ دو وقتوں ہی میں کیوں نہ ہو۔

وفیه نظر لجواز ان يكون الشيء بدیهیاً ومجہولاً لنا فان البدیہی وان لم يتوقف حصوله علی نظر وكسب لكن يمكن ان يتوقف حصوله علی شیء اخر من توجه العقل اليه والاحساس به او الحدس او التجربة او غير ذلك فها لم يحصل ذلك الشيء الموقوف علی لم يحصل البدیہی فان البداهة لا تستلزم الحصول فالصواب ان يقال لو كان كل واحد من التصورات وائسیت تبدیهیاً لاحتجنا فی تحصيل شیء من الاشياء الی كسب ونظرو هذا فاسد ضرورة احتیاجنا فی تحصيل بعض التصورات والتصديقات الی الفکر والنظر۔

**ترجمہ** اور اس میں تصور و تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے میں انظر سے (اعتراض ہے) اس لئے کہ جائز ہے (ممکن ہے) کہ شئی بدیہی بھی ہو اور مجہول بھی ہو ہمارے لئے پس اس لئے کہ بدیہی اگرچہ اسکا حصول نظر اور کسب پر موقوف نہیں ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اسکا حصول شئی آخر پر موقوف ہو۔ جو توجہ عقل اور احساس یا حدس یا تجربہ یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو جائے۔ لہذا پس جب تک یہ موقوف علیہ شئی حاصل نہ ہو جائے گی اس وقت تک بدیہی حاصل نہ ہوگی۔ کیوں کہ بداهت حصول کو مستلزم نہیں ہے (یعنی یہ کہ جوشئی بدیہی ہو وہ ہم کو لازمی طور پر حاصل ہی ہو کوئی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ حصول اور بداهت میں علاقہ لزوم کا نہیں پایا جاتا)۔

فالصواب ان يقال۔ جب یہ اشکال موجود ہے تو درست یہ ہے کہ کہا جائے لوکان کل الخ۔ اگر تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہوتے تو ہم اشیاء میں سے کسی چیز کے حاصل کرنے میں محتاج نہ ہوتے نظر و کسب کی جانب۔ اور وہ فاسد ہے اس لئے کہ بدیہی ہے ہمارا محتاج ہونا بعض تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے میں فکر اور نظر کا)۔

**تشریح** سابق میں منطق کا ایک مسئلہ بطور تمہید ماتن نے بیان کیا تھا کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی چیز سے جاہل نہ ہوتے۔ جاہل ہونا واقع کے مطابق ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ تمام کے تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔ اسی طرح تمام کے تمام تصدیقات نظری نہیں۔ یعنی موقوف علی النظر نہیں ہیں۔ ورنہ دور آئیگا۔ یا تسلسل لازم آئیگا۔ اور دور اور تسلسل

باطل ہیں۔ لہذا جو چیز بطلان کو مستلزم ہو (یعنی تمام کا نظری ہونا) وہ بھی باطل ہے۔  
فیہ نظر۔ میں شارح نے اسی مذکورہ مسئلہ پر اعتراض کیا ہے اور اعتراض میں یہ احتمال پیدا کیا ہے  
کہ ممکن ہے کہ شئی واحد بدیہی بھی ہو اور ہم اس سے جاہل اور ناواقف ہوں۔

اور اس احتمال کی دلیل میں فرمایا کہ فان البدیہی وان لم یثبوت حصولہ علی نظر و کسب کہ بدیہی  
کا حصول اگر یہ نظر و کسب پر موقوف نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ اس شئی بدیہی کا حصول  
کسی دوسری شئی پر موقوف ہو۔ مثلاً نظر و کسب عقل کا فعل ہے جس میں امور معلومہ کو ترتیب دے  
کر نامعلوم کو حاصل کرتے ہیں۔ اس کی احتیاج تو نہ ہو۔ مگر شئی آخر پر موقوف ہو۔ مثلاً اس کی جانب  
عقل کا توجہ کرنا۔ اور احساس، تجربہ کا ہونا۔ یا حدس تو شئی بدیہی بھی ہے۔ اور موقوف شئی آخر پر بھی  
لہذا شئی آخر پر موقوف ہونا اس کے نظری ہونے کی دلیل نہیں۔

فہا لم یحصل ذلک الشئی۔ پس جب تک وہ شئی آخر حاصل نہ ہو جائیگی۔ بدیہی حاصل نہ ہوگی۔  
قولہ فان البدیہی لا تستلزم الحصول۔ یہ اعتراض کے دعویٰ کی دلیل ہے۔ بدیہی ہونا حاصل  
ہونے کے لئے مستلزم نہیں ہے۔ یعنی جو شئی بدیہی ہو اس کیلئے یہ ضروری ہو کہ ہم کو حاصل بھی ہو۔ دونوں  
میں کوئی علاقہ لزوم کا نہیں ہے۔

قولہ فالصواب ان یقال۔ شارح اشکال نقل کرنے کے بعد اب بطور جواب فرماتے ہیں۔ لہذا  
درست یہ تھا کہ اس طرح تعبیر کی جاتی ہے۔ لو کان کل من التصورات والتصدیقات الہ۔ کہ اگر تصورات  
و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہوتے۔ تو شئی من الاشیاء کے حاصل کرنے میں ہم کسب و نظر کے  
محتاج نہ ہوتے۔ قولہ ضرورۃ احتیاجنا فی تحصیلہ۔ یہ قول ہو فاسد کی دلیل ہے کہ یہ بات بجاہتہ  
ثابت ہے۔ کہ کتنے ہی تصورات و تصدیقات ایسے ہیں کہ جن کی تحصیل میں ہم نظر و کسب کے محتاج ہیں  
خلاصہ یہ ہے کہ مانن لما کان شئی من الاشیاء مجہولاً لنا۔ یعنی شئی من الاشیاء ہم سے مجہول نہ ہوتی۔  
کہا تھا۔ معترض نے دعویٰ پر اشکال نہیں کیا۔ بلکہ دلیل کی تعبیر پر اعتراض کیا ہے۔

شارح نے تعبیر بدل کر فالصواب ان یقال لو کان کل من التصورات والتصدیقات بدیہیاً لہما  
احتیاجنا فی تحصیل شئی من الاشیاء الی الفکر و الکسب کہا ہے صحیح یہ ہے کہ اس طرح تعبیر کی جائے کہ اگر تمام  
تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز کے حاصل کرنے میں نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے  
اس طریقہ تعبیر سے لما جہلنا پر اعتراض واقع ہوتا تھا۔ وہ واقع نہ ہوگا۔

دوسری توجیہ علامہ تفتازانی نے اس کی توجیہ دوسری طرح پر لکھی ہے۔ اگر تمام تصورات و  
تصدیقات بدیہی ہوتے تو ایسی کوئی چیز مجہول نہ ہوتی جو ہمیں نظر و فکر کا محتاج بنائے۔ اس سے معلوم  
ہوا ہر وہ چیز جو نظر و فکر کا محتاج نہ بنائے وہ بدیہی ہے۔ اور ہمیں معلوم ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اس

جگہ مابہلنا سے جہل مطلق کی نفی مراد ہے۔ اور مطلق میں اسکا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور کامل وہ ہے جس میں نظر و کسب کی احتیاج نہ ہو۔ اور جس میں نظر و کسب کی احتیاج نہ ہو وہ مجہول ہی نہیں ہے۔ صاحب میر کی تکمیل۔ مگر اس توجیہ پر صاحب میر نے رد فرمایا ہے۔ خلاصہ نکیر کا یہ ہے کہ کسی چیز کا موقوف علی النظر نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ ہم کو وہ معلوم بھی ہو۔ کیوں کہ بعض اشیاء وہ ہیں جن کا حصول بطریق نظر و فکر نہیں ہوتا۔ بلکہ تجربہ حدس، احساس اور توجہ نفس سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ اشیاء جو موقوف حدس و تجربہ وغیرہ پر ہوتی ہیں۔ وہ بھی مجہول ہیں مگر محتاج نظر و کسب نہیں ہیں لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ ہر بدیہی کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

ولا نظریا ای لیس کل واحد من کل واحد من التصورات والتصدیقات نظریا فانہ لوکان جمیع التصورات والتصدیقات نظریا یلزم الدور او تسلسل

## ترجمہ

اور تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔ یعنی ہر ایک ان تصورات و تصدیقات میں سے نظری نہیں ہے کیونکہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوتے تو دور یا تسلسل لازم آئیگا۔

## تشریح

شارح نے دوسرے دعویٰ کو بیان کر کے اس پر دلیل قائم کی ہے۔ فرمایا دلائل اسکا بدیہیا پر عطف ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔ ورنہ ان کو یاد دور کے طریقہ پر حاصل کرنا پڑیگا۔ یا بطریق تسلسل اور یہ دونوں باطل ہیں۔ تصورات و تصدیقات کے بدیہی اور نظری ہونے کی یہ چند صورتیں ہیں۔

- (۱) تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں۔
- (۲) تمام کے تمام نظری ہوں۔
- (۳) تصورات تمام بدیہی ہوں۔ اور تصدیقات تمام نظری ہوں۔
- (۴) تصدیقات تمام بدیہی ہوں۔ اور تصورات تمام نظری ہوں۔
- (۵) تصورات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصدیقات تمام نظری ہوں
- (۶) تصورات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصدیقات تمام بدیہی ہوں۔
- (۷) تصدیقات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصورات تمام بدیہی ہوں۔
- (۸) تصدیقات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصورات تمام نظری ہوں۔
- (۹) بعض تصورات بدیہی اور بعض تصورات نظری ہوں۔ اسی طرح بعض تصدیقات نظری اور

بعض تصدیقات بدیہی ہوں۔ وغیرہ۔

مذکورہ بالا صورتوں میں سے ہر ایک صورت میں کوئی نہ کوئی اشکال وارد ہوتا ہے۔ صرف ایک صورت متفق علیہ عند المناطقہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں اور بعض تصورات و تصدیقات نظری ہوں۔ اور بدیہیات سے نظریات کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کیا جائے۔

اعتراض :- تم نے کہا ہے لو کان جمیع التصورات والتصدیقات نظریا یلزم الدور او التسلسل کہ تمام تصورات و تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا اور پھر کہا ہے واللہ لازم باطل فالملزوم مثله۔ لازم (دور تسلسل) باطل ہے۔ لہذا ملزوم (کل کا نظری ہونا) باطل ہے۔

اس اعتراض کے الفاظ لو کان کل منہما نظریا یلزم الدور والتسلسل اور تمہارا قول واللہ لازم باطل فالملزوم مثله دونوں قضایا ہیں۔ اور دونوں کے دونوں نظری ہیں۔ اور ان دونوں میں جو تصورات مذکور ہیں مثلاً نظری ہونا۔ دور، تسلسل اسی طرح لازم اور ملزوم وغیرہ بھی نظری ہیں تو قضایا نظری ان قضایا کے موضوع محمول یعنی اجزاء تصورات وہ بھی نظری۔ لہذا ان کو حاصل کرنے میں بھی دور یا تسلسل لازم آیا اور دور تسلسل باطل۔ لہذا تمہارا استدلال بھی باطل اور ہمارا دعویٰ بے غبار ہو گیا۔

الجواب :- یہ بات متوسط طبقہ کے اہل منطق کی ہے عوام الناس سے خطاب نہیں اور اس طبقہ کو مذکورہ تصورات و اصطلاحات کا علم ہے۔ اور ان کی مدد سے ترتیب کے ذریعہ نامعلوم کو حاصل کرتے ہیں۔ اس لئے نہ دور لازم آئیگا نہ تسلسل اور بدایت کل اور نظریت تمام پر ہمارا مذکورہ بالا اعتراض اپنی جگہ بدستور قائم ہے۔

اشکال :- تمام تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کے بطلان پر عام طور پر دور و تسلسل کی دلیلیں ذکر کی جاتی ہیں۔ لیکن پہلے اس بات کو طے کر لیا جائے کہ آیا تصور کو تصدیقی سے حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں یہ دلیل اس وقت کام کر سکتی ہے جب تصور کو تصدیقی سے حاصل کرنا محال ہو۔ نیز دور و تسلسل کا بطلان اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جبکہ نفس کا حدوث تسلیم کر لیا جائے اور حدوث نفس خود محمل بحث ہے

والدور ما هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء من جهة واحد اما مرتبة كما يتوقف اعلیٰ ب و بالعکس او مبراتب كما هو يتوقف اعلیٰ ب و ب علی ج و ج علی ا و التسلسل هو ترتب امور غیر متناہیة واللہ لازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانہ علی ذلك التقدير اذا حاولنا تحصيل شئی منہما فلا بد ان یکون حصولہ بعلم آخر وذلك العلم لاخر ایقر نظری فیکون حصولہ بعلم آخر و علم آخر انما ان تدب

سلسلۃ الاکتساب الی غیر النہایۃ وهو التسلسل او تعویذ فی لزوم الدور واما بطلان اللانہم فلان تحصیل التصور والتصدیق لو کان بطریق الدور والتسلسل لامتنع التخصیل والاکتساب اما بطریق الدور فلانہ یقتضی الی ان یکون الشئی حاصل قبل حصولہ لانہ اذا توقف حصول اعلی حصول ب حصول سابق حصول اما بموتیۃ او بمراتب کان حصول ب سابقا علی حصول او حصول اسابقا علی حصول ب والسابق علی السابق علی الشئی سابق علی ذلک الشئی فیکون احاصلا قبل حصولہ وانہ مع واما بطریق التسلسل فلان حصولہ العلم المطلوب یتوقف ح علی استحضار ما لا نہایۃ لہ واستحضار ما لا نہایۃ لہ مع والموقوف علی المہال مع۔

**ترجیح** اور دور وہ شئی کا موقوف ہونا۔ اس شئی پر کہ وہ شئی خود اسی شئی پر موقوف ہو۔ ایک ہی جہت سے۔ یا ایک ہی مرتبہ میں جیسے موقوف ہو ب پر یا اسکا عکس ہو یا چند مراتب میں جیسے موقوف ہو ب پر اور ب موقوف ہو ج پر۔ اور ج موقوف ہو آ پر و التسلسل ہو ترتیب غیر متناہیۃ الخ اور تسلسل وہ امور غیر متناہیہ کا ترتیب دینا ہے۔ اور لازم باطل ہے پس ملزوم اسی کے مثل ہے۔ بہر حال ملازم پس اس لئے کہ اس تقدیر پر جب ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کے حاصل کرنا ارادہ کریں۔ پس ضروری ہے کہ اسکا حصول دوسرے علم سے ہو۔ اور یہ دوسرا علم (آخر علم) نیز نظری ہے تو اس کا حصول دوسرے علم سے (یعنی تیسرے سے) ہو۔ اور سلسلۃ اکتساب اسی طرح بڑھاتے چلے جاؤ۔ فاما ان تذبذب سلسلۃ الاکتساب الخ پس یا اکتساب کا سلسلہ غیر نہایت تک جائیگا۔ اور یہ تسلسل ہے یا عود کریگا تو دور لازم آئیگا۔

قولہ واما بطلان اللانہم۔ بہر حال لازم کا بطلان تو اس لئے کہ تصور و تصدیق کی تحصیل اگر بطریق دور ہو یا تسلسل ہو۔ تو تحصیل اور اکتساب دونوں محال ہو جائیں گے۔ بہر حال دور اس وجہ سے کہ یہ پہنچاتا ہے اس بات کی طرف کی شئی حصول سے پہلے حاصل ہو جائے۔ (یعنی تحصیل حاصل لازم آتا ہے) قولہ لانہ اذا توقف حصول اعلی حصول ب۔ کیوں کہ جب آکا حصول ب کے حصول پر موقوف ہو اور ب کا حصول آ کے حصول پر خواہ ایک مرتبہ میں یا چند مراتب میں۔ تو ب کا حصول سابق ہوگا آ کے حصول پر۔ اور آ کا حصول ب پر سابق ہے (اور قاعدہ ہے کہ) سابق علی الشئی پر جو سابق ہوتا ہے وہ اس شئی پر بھی سابق ہوتا ہے۔ پس وہ حصول سے پہلے حاصل ہو جائیگا۔

وانہ محال۔ اور یہ محال ہے اور بہر حال بطریق تسلسل (اکتساب کا محال ہونا) تو اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول اس صورت میں (یعنی تمام کے نظری ہونیکی صورت) میں مالا نہایت لہ۔ (وہ چیز جس کی کوئی حد و نہایت اور انتہا نہ ہو) کے استحضار پر (ذہن میں حاضر و حاصل ہونا) موقوف ہے

اور مالا نہایت لڑکا استغفار محال ہے۔ اور (قاعدہ ہے کہ) جو چیز کسی محال پر موقوف ہو وہ خود محال ہوتی ہے۔  
**تشخیص** فاضل شارح علامہ قطب الدین رازی نے مذکورہ عبارت میں دور اور تسلسل دونوں کا ذکر کیا ہے۔ اور پھر ساتھ ہی ایک کو باطل کر دیا ہے۔ تو پہلے انہوں نے دور کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ قوله والدوسر هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء من جهة واحدة کہ دور توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء کو کہتے ہیں۔

**اقسام دور:** اصولی طور پر دور کی دو قسمیں ہیں۔ اول دور مصرح۔ دوم دور مضمر۔ اگر شئی کا توقف دو کسری شئی پر ایک درجہ میں پایا جاتا ہے تو دور مصرح ہے۔ اور اگر توقف شئی علی شئی دوم تہ یا چند مراتب میں پایا جائے تو وہ دور مضمر ہے۔

**قاعدہ کا ۱:** موقوف علیہ مقدم۔ اور موقوف اس کے بعد میں ہوتا ہے۔ اور وہ چیز جو موقوف سے مقدم ہو وہ بمرتبہ واحدہ مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے دو مرتبوں میں جیسے ا اور ب میں سے ب موقوف علیہ ہے اور اس پر موقوف ہے۔ تو ب موقوف علیہ اور ا موقوف ہوا۔ لہذا یثبت موقوف ہونے کے ا اس سے ایک درجہ موخر ہوگا۔ پھر ہم نے یہ کہا ہے کہ ب موقوف ہے ا پر تو ا موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگا۔ اور یہ تقدم ب سے بمرتبہ واحدہ ہوگا۔ اور ا سے بمرتبہ ہوگا۔ اس طرح ا موقوف ب پر اور ب موقوف ا پر۔ اور دونوں ا ایک ہی ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ ا موقوف ہے ا پر (ا موقوف علیہ بھی ہے اور ا موقوف بھی) تو لازم آئے گا کہ اپنے وجود سے پہلے موجود ہے جو کہ باطل ہے اسی کو دور مصرح کہتے ہیں۔ دور مضمر: ا موقوف ب پر اور ب موقوف ج پر۔ اور ج موقوف د پر اور د موقوف پھر ا پر تو ا موقوف بھی ہے۔ اور موقوف علیہ بھی۔ مگر درمیان میں ب۔ ج۔ اور د کا واسطہ ہے۔ بمراتب ثلاثہ ا کا تقدم ا پر لازم آیا جو کہ باطل ہے۔

قوله هَلَمْ جَوَّزَ لَفْظَ هَلَمْ عَرَبِي لَفْظَ هَلَمْ اس کو دوسری زبان سے لے کر عربی میں داخل نہیں کیا گیا۔ پھر آیا یہ لفظ مرکب ہے یا بسیط۔ اسم ہے یا فعل اور لازم ہے یا متعدی ہے۔ اس بارے میں علماء لغت کے مختلف اقوال ہیں۔ غلیل نحوی کہتے ہیں اس میں بار حرف تنبیہ ہے اور لَمْ کے معنی جمع کے ہیں۔ بعض نے کہا لَمْ بمعنی ضم ملانے کے ہیں۔ بعض نحویوں نے کہا ہے یہ هل اور ام سے ملکر بنا ہے۔ بعض نے کہا کہ هَلَا اور ام سے مرکب ہے مگر اس کے معنی ترکیبی مراد نہیں ہیں۔ صرف است لا تو۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ لفظ اسم فعل ہے اور اتیان کے معنی جیسی مراد نہیں بلکہ دوام فی العمل کے معنی ہیں۔ کسی کام کو برابر کرتے رہنا۔ قرآن مجید میں فرمایا هَلَمْ شَهِدَا عَمَلَهُمَا اپنے گواہوں کو بلاؤ۔ یعنی هَلَمْ بمعنی میں حاضر کے متعدی ہے مگر اس کا استعمال لازم و متعدی دونوں طرح ہوتا ہے۔

مجاز والوں کی لغت میں ہلم کی گردان نہیں ہے۔ مگر واحد تثنیہ جمع۔ مذکر مؤنث ہر ایک کے لئے لفظ مفرد ہی بولا جاتا ہے۔ مگر بنو تمیم اس کی گردان کے قائل ہیں۔ نیز اس کے آخر میں ضمیر بارز لگ سکتی ہے۔  
جز ۱۔ جرر مصدر باب نصر کھینچنے کے معنی آتے ہیں۔ جس طور پر کھینچنے کیلئے نہیں۔ بلکہ شمول اور استمرار کے معنی ہیں۔

فان قلت ان عنيتم بقولكم حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير على استحضار ما لا نهاية له انه يتوقف على استحضار الامور الغير المتناهية دفعة واحدة فلا تمانه لو كان الاكتساب بطريق التسلسل يلزم توقف حصول العلم المطلوب على حصول امور غير متناهية دفعة واحدة فان الامور الغير المتناهية معدات لحصول المطلوب والمعدات ليس من لوازمها ان تجتمع مع المطلوب في الوجود دفعة واحدة بل يكون السابق معد الوجود اللاحق وان عنيتم به انه يتوقف على استحضار هذا في ازمة غير متناهية فمسلم لكن لا نسلم ان استحضار الامور الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية مع وانها يستحيل ذلك لو كان النفس حادثة فاما اذا كانت قديمة تكون موجودة في ازمة غير متناهية فبما ان يحصل لها علم غير متناهية في ازمة غير متناهية۔

**ترجمہ** پس اگر تو اعتراض کرے کہ اگر تم نے اپنے قول حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير على استحضار ما لا نهاية له۔ (کہ علم مطلوب کا حصول اس تقدیر پر مالا یقینا ہی کے استحضار پر موقوف ہے) مراد یہ لیا ہے کہ دفعتاً واحدہ امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے۔ تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر اشیاء کا اکتساب (حاصل کرنا) بطریق تسلسل مان لیا جائے۔ تو علم مطلوب کا حاصل ہونا موقوف ہوگا۔ امور غیر متناہیہ کے دفعتاً واحدہ حاصل ہوتے ہیں۔ فان الامور الغير المتناهية۔ کیونکہ امور غیر متناہیہ معدات ہیں۔ مطلوب کے حاصل ہونے کیلئے۔ اور معدات کے لوازم میں سے نہیں ہے کہ وہ دفعتاً واحدہ وجود میں جمع ہو جائیں۔ بل یكون السابق معد الوجود اللاحق۔ بلکہ سابق لاحق کے وجود کے لئے معد ہوگا۔ وان عنيتم به۔ اور اگر اس سے (یعنی حصول علم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير۔ الخ) اس سے تم نے یہ مراد لیا ہے کہ موقوف ان کے (امور غیر متناہیہ) کے استحضار پر ازمہ غیر متناہیہ میں ہے تو پس مسلم ہے۔ لیکن پھر اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ نہایت غیر منہائی میں محال ہے۔ وان یسقیل ذلك البته یہ اس وقت محال ہوگا۔ اگر نفس حادث ہوتا۔ یعنی نفس کا



حادث ہونا طے ہو گیا ہوتا یا کہ نفس نفس حادث ہوتا۔

فاما اذا كانت قديمة - اور ہم حال جب نفس قدیم ہو - تو وہ ازمنہ غیر متناہیہ میں موجود بھی ہوگا۔ پس جائز ہے کہ اس کو (نفس قدیم کو) علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو جائیں۔

تشریح شارح نے سابق میں بیان کیا ہے کہ کسی مطلوب کو تسلسل کے ذریعہ حاصل کرنے میں لازم آتا ہے۔ امور غیر متناہیہ کا استحضار کیا جائے (یعنی غیر متناہی امور جمع ہوں تو مطلوب

حاصل ہوگا۔ شارح نے استحضار اور غیر متناہیہ پر سوال قائم کیا اور کہا قولہ فان قلت - شارح فرماتے ہیں کہ اگر تمہاری مراد تمہارے اس قول سے کہ حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير عکسی

استحضار ما لانہایہ نہ - علم مطلوب کا حصول مالایتناہی کے استحضار پر موقوف ہے۔ اس قول سے مراد اگر یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعہ واحدہ ضروری ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ نظری کے اکتساب بطریق

تسلسل کیلئے لازم ہے۔ کہ دفعہ واحدہ امور غیر متناہیہ کے حصول پر علم مطلوب کا حصول موقوف ہے۔ (یعنی جب دفعہ واحدہ امور غیر متناہیہ حاصل ہوں گے تب ہی علم مطلوب حاصل ہوگا) یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے۔

کیونکہ امور غیر متناہیہ معدات ہیں مطلوب کے حاصل ہونے کے لئے۔ اور معدات کیلئے دفعہ واحدہ جمع ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ سابق لائق کے وجود کیلئے معد ہوتا ہے۔ (یعنی عدم بعد الوجود سبب ہوتا ہے لائق

کے لئے۔ بطور جمعہ کا عدم بعد الوجود شبہ کے دن کے وجود کیلئے سبب ہے۔ یعنی جمعہ اگر ختم ہو جائے گا تب ہی شبہ کا دن موجود ہوگا۔)

معترض نے اس کے بعد دوسرے احتمال کو پیش کر کے اعتراض وارد کیا اور کہا وان عنینم کہ اگر تمہاری مراد اس سے یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار ازمنہ غیر متناہیہ میں ہونے پر موقوف ہے۔ تو

زمانہ غیر متناہیہ میں اور غیر متناہیہ کا استحضار کا لازم آنا مسلم ہے مگر پھر یہ تسلیم نہیں ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ پہلے سے غیر متناہیہ میں محال ہے۔ یہ محال اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ نفس کو

حادث مان لیا جائے۔ لیکن اگر نفس تقدیم ہو - جیسا کہ اہل معقول نفس کو قدیم مانتے ہیں تو جائز ہے کہ نفس کو زمانہ غیر متناہیہ میں امور غیر متناہیہ حاصل ہو جائیں۔ اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

فنقول هذا الدليل مبني على حدوث النفس وقد برهن عليه في فن البرهان

ترجمہ

پس ہم جواب دیں گے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر موقوف ہے اور اس کے خلاف فن حکمہ میں دلیل قائم کی جا چکی ہے۔ (یعنی دلیل سے اس بات کو ثابت کیا جا چکا ہے۔ نفس

قدیم ہے نفس حادث نہیں ہے۔ فنقول مسئلہ یہ چل رہا ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات کو اگر نظری

مان لیا جائے گا تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اور دور یا تسلسل باطل ہیں۔ دور تو اس لئے باطل ہے کہ توقع شئی علی نفسہ بحریتہ او بحرانب کثیرہ لازم آنے کی وجہ سے باطل ہے۔ لہذا تسلسل باطل اور محال ہے اور جب تسلسل باطل ہے تو تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔ اس بیان پر کہ معترض نے تسلسل پر کلام کیا۔ اور کہا تم نے تسلسل کو اس لئے باطل مانا ہے کہ اس میں مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے۔ اور امور غیر متناہیہ کے استحضار کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعہ واحد ہو۔ تو یہ محال اور باطل ہے مگر اس سے تسلسل کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے۔ کہ امور غیر متناہیہ کی حیثیت معدت کی ہو۔ کہ موجود ہوتے جائیں اور ختم ہوتے جائیں۔ اس لئے اگر امور غیر متناہیہ معدت ہوں۔ امور غیر متناہیہ کا وجود یا استحضار دفعہ واحد ضروری نہ رہا۔ اور اگر مراد تمہاری امور غیر متناہیہ کے استحضار سے یہ ہے کہ زمانہ غیر متناہیہ ہے۔ استحضار ان امور غیر متناہیہ کا لازم آتا ہے اس لئے باطل ہے تو یہ اس وقت قابل تسلیم ہے۔ جب یہ ثابت ہو جائے کہ نفس حادث ہے۔ لیکن اگر نفس قدیم ہو تو نفس قدیم زمانہ غیر متناہیہ میں امور غیر متناہیہ کا استحضار کرتا رہے۔ تو یہ محال نہیں ہے۔ شارح نے اسکا جواب یہ کہہ کر دیا کہ قولہ ہذا دلیل مبنی۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل نفس کے حدوث پر مبنی ہے۔ جب کہ فن حکمت میں اس پر برہان قائم ہو چکی ہو پس یہ نفس قدیم

قال۔ بل البعض من کل منہما بدیہی والبعض الآخر نظری یحصل بالفکر وهو ترتیب امور معلومۃ للتادی الی المجهول وذلك الترتیب لیس بصواب دائماً المناقضہ بعض العقلاء بعضانی مقتضی افکارہم بل الانسان الواحد یناقض نفسه فی وقتین فہست الحاجة الی قانون یفید معرفۃ طرق التساب النظریات من الضروریات والاحاطۃ بالصحیح والفاصل من الفکر الواقع فیہا وهو المنطق وراسمہ بانہ آتہ قالونیۃ تعہم مراعاتہا الذہن عن الخطا فی الفکر۔ اقول لا یخلو اما ان یکون جمیع التصورات والتصدیقات بدیہیا او یکون جمیع التصورات والتصدیقات نظریا او یکون التصورات والتصدیقات بدیہیا والبعض الآخر منہا نظریا فالاقسام منحصوۃ فیہا ولہا بطل القسمان الاولان تعین القسم الثالث وهو ان یکون البعض من کل منہما بدیہیا والبعض الآخر نظریا۔

## ترجمہ

ما تین نے فرمایا بلکہ ان دونوں (تصورات تصدیقات) میں سے بعض بدیہی ہیں۔ اور دوسرے بعض نظری ہیں جو فکر کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ اور فکر امور معلوم کے ترتیب دینے کا نام ہے۔ تاکہ یہ ترتیب مجہول کے حاصل ہونے تک پہنچا دے۔

وذلك الترتیب۔ مگر یہ ترتیب دائماً صحیح نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ عقلاء میں سے بعض کے دوسرے

بعض سے مناقض ہونے کی وجہ سے اپنے انوکا کے نتائج میں۔ بلکہ ایک ہی شخص اپنے نفس کی نقیض سوچتا ہے دو وقتوں میں قولہ مست الحاجۃ۔ لہذا پس ضرورت واقع ہوئی ایسے قانون کی جو نظریات کے اکتساب کے طریقوں کے پہچاننے کا فائدہ دے۔ بدیہیات سے۔ اور احاطہ کرنے کا صحیح اور فاسد اس فکر سے جو اس میں واقع ہوئی ہو اور وہ منطقی ہے۔ ورموہ بانہ الہ۔ اور اس کی تحریف کی ہے کہ وہ ایک آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ خالی نہیں ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات یا بدیہی ہوں گے یا پھر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے۔ یا بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے اور دوسرے بعض ان دونوں میں سے نظری ہوں گے۔

فالاقسام منحصر فیہا۔ لہذا جملہ اقسام ان صورتوں میں منحصر ہیں اور جب کہ پہلی دونوں قسمیں باطل ہو چکی ہیں۔ تو تیسری قسم متعین ہو گئی اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض بدیہی ہوں اور دوسرے بعض نظری ہوں۔

تشریح ہے قولہ قال۔ ماتن نے منطق کی ضرورت پر مختصر کلام کر کے ختم کر دیا۔ فرمایا جب تمام تصورات و تصدیقات نہ نظری ہوں نہ بدیہی۔ تو دونوں میں سے بعض بدیہی۔ اور بعض نظری ہیں جو امور معلومہ کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہیں۔

بمہر فرمایا قولہ ذلک الترتیب لیس بصواب دائماً۔ مگر ہمیشہ یہ نظر و ترتیب درست بھی نہیں ہوتی۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلا میں باہم ایک دوسرے کی رائے کا مناقض ہونا درست ہے مثلاً بعض عقلا عالم کو حادث مانتے ہیں۔ اور اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ دوسرے بعض عالم کو قدیم مانتے ہیں اور اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے نظر و ترتیب دونوں میں پائی جاتی ہے مگر دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ لہذا معلوم ہوا نظر و ترتیب ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی

قولہ فمست الحاجة۔ لہذا پس ایک جامع قانون کی ضرورت واقع ہوئی۔ جو بدیہیات سے نظریات کو حاصل کرنے کے طریقوں کے پہچاننے اور معلوم کرنے کا فائدہ دے۔ اور جس کی پابندی کا معلوم تصورات و تصدیقات کو حاصل کیا جاسکے۔ نیز صحیح و غلط کے پہچاننے کا وہی قانون معیار بھی ہو۔ کہ جو ترتیب اور نظر اس قانون کے مطابق ہو وہ درست قرار دی جائے۔ اور جو ترتیب اس قانون کے خلاف ہو اس کو فاسد اور غلط کہا جاسکے۔

وہو المنطق۔ شارح نے فرمایا اس قانون کا نام منطق ہے۔ اس کی تحریف اہل منطق نے یہ کی ہے کہ بانہ الہ قانونیہ تصمم مراعاتھا الذہن عن الخطا فی الفکر۔ منطق وہ آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو فکر و ترتیب میں خطا سے بچائے۔

اس کے بعد شارح نے اس اجمال کی تفصیل کی فرمایا ہے۔ اقول لایخلو۔ شارح نے پہلے تصورات۔ و تصدیقات کے نظری اور بدیہی ہونے کی صورتیں بیان کی۔ فرمایا لایخلو اما ان یکون جمیع التصورات الخ کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے۔ یا تمام کے تمام نظری ہوں گے۔ یا بعض تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے۔ اور بعض ان میں سے بدیہی ہوں گے۔

قوله فالانقسام منحصوۃ فیہا۔ لہذا تصورات و تصدیقات کے نظری اور بدیہی ہونے کی یہی صورتیں نکلتی ہیں۔ یعنی تمام بدیہی یا تمام نظری۔ یا بعض بدیہی اور بعض نظری۔ مگر عقلاً اس کی تقریباً نو صورتیں نکلتی ہیں۔ جن کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ مختصر پھر عرض کرتے ہیں۔

تصورات و تصدیقات کے نظری و بدیہی ہونے کے عقلی احتمالات کل نو ہیں ﴿۱﴾ تصورات و تصدیقات تمام بدیہی۔ (۲) تصورات و تصدیقات تمام نظری (۳) تمام تصورات بدیہی۔ تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۴) تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی۔ اور بعض نظری۔ (۵) تمام تصورات نظری۔ اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۶) تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں (۷) تمام تصدیقات نظری اور تمام تصورات بدیہی ہوں۔ (۸) بعض تصدیقات بدیہی۔ بعض تصدیقات نظری۔

بالترتیب نو احتمالات عقلیہ ہم نے بیان کئے ہیں۔ علماء منطق نے الگ الگ احتمالات ذکر کئے ہیں مثلاً ہماری تفصیل جو نمبر رول درج ہے۔ اسے اشاعرہ کی ایک جماعت نے ذکر کیا۔ اسی طرح جہم بن سنان ترمذی نے دوسرے احتمال ذکر کیا ہے اور تیسری صورت کو امام رازی نے پسند کیا ہے۔ اور حکماء متقدمین نمبر چار والا قول ذکر کیا ہے۔ مگر متکلمین محققین اور حکماء متاخرین کی رائے وہ ہے جو ہم نے آخری احتمال یعنی نواں کا قول کیا ہے۔ نیز ماتن نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

والنظری بہکن تحصیل بطریق العکس من البدیہی لان من علم لزوم امر اخر ثم علم وجود الملزوم لعلم بوجود الملزوم حصل له من العلمین السابقین وهما العلم باللائزۃ والعلم بوجود الملزوم العلم بوجود اللزوم بالضرورة فلازم بہکن تحصیل النظری بطریق العکس ثم یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین لان یحصل له بطریق العکس والعلم ہو ترتیب امور معلومۃ للتادی الی الہی ہول کہا اذا حاولنا تحصیل معرفۃ الانسان وقد عرفنا الحيوان والناطق ما تبناهما بان قدمنا الحيوان واخرنا الناطق حتى يتادی الذهن منه الی تصور الانسان وکما اذا امرنا بالتصديق بان العالم حادث ووسلنا التعبير بلن طرفی المص. وحکمنا بان العالم متغیر وکل متغیر حادث فحصل لنا التصديق بمحدث العالم.

## ترجمہ

اور نظری ممکن ہے۔ اس کا حاصل کرنا فکر کے ذریعہ بدیہی سے۔ کیونکہ جو شخص ایک امر سے لزوم کو دوسرے امر کے لئے جان گیا (یعنی اسے یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں امر فلاں کے لئے لازم ہے) اس کے بعد وہ ملزوم کے وجود کو جان گیا تو اس کو ان دونوں سابق علوم سے اور وہ دونوں علم باللائز اور علم بوجود الملزوم ہیں۔ بدہتہ لازم کے وجود یعنی جس شخص نے ملازمہ کو جان لیا اور ملزوم کو اس کا علم حاصل ہو گیا! تو ان دونوں کے جان لینے کے بعد بدہتہ اسے لازم کا وجود معلوم ہو جائے گا۔

ملائزمت۔ دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کیلئے لازم ہونا۔ ملزوم شئی جس کے لئے لازم ہو۔ قولہ فلاں لیکن۔ پس اگر نظری کا حصول بطریق فکر ممکن نہ ہوتا تو (اس ترتیب سے) علم ثالث (تیسری چیز کا علم) مذکورہ سابقہ دونوں علوم سے لان حصولہ بطریق الفکر۔ کیونکہ اس کا حصول بطریق فکر ہوا ہے۔ اور فکر امور معلومہ کے ترتیب دینے کا نام ہے تاکہ مجہول تک پہنچا دے جیسے جب ہم نے انسان کی معرفت حاصل کر لیا ارادہ کیا۔ اور تحقیق ہم نے (پہلے سے) حیوان اور ناطق کو پہچان رکھا ہے۔ اور پھر ہم نے ان دونوں کو ترتیب کیا (یعنی دونوں کی ترتیب دی) بایں طریق کہ ہم نے الحيوان کو مقدم کیا۔ اور الناطق کو مؤخر ذکر کیا (اور الحيوان الناطق کہا) قولہ حتی یتادی الذہن منہ یہاں تک کہ ذہن اس (ترتیب) سے الانسان کے تصور معلوم ہونے تک پہنچ گیا۔ اور جیسے جب ہم نے العالم حادث کی تصدیق کا ارادہ کیا۔ اور مطلوب کے دونوں طرف کے درمیان یعنی العالم اور حادث کے درمیان، وسط میں المتغیر کو لے آئے۔ اور ہم نے حکم کیا کہ، العالم متغیر، اور کل متغیر حادث، تو ہم کو حدوث عالم کی تصدیق حاصل ہو گئی۔

## تشریح

والنظری ممکن تحصیلہ بطریق الفکر من بدیہی۔ اس عنوان پر شارح نے بدیہی مد سے نظری کو حاصل کر لیا طریقہ بیان فرمایا۔ اور مثال دے کر اس کو مدلل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا بدیہی سے بطریق فکر نظری کو حاصل کرنا ممکن ہے۔ اور دلیل اس دعویٰ کی یہ دی کہ۔ لان من علمه لزوم الخ کیوں کہ جو شخص نے پہلے سے اس بات کو جان رکھا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لئے لازم ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں کے جان لینے کے بعد ایک تیسری چیز کا علم حاصل ہو جائے گا کہ لازم بھی موجود ہے۔ پھر اس قاعدہ کی مثال تحریر کی اور فرمایا کہا اذا حاولنا تحصیل معرفۃ الانسان۔ جب ہم نے انسان کی معرفت کے حاصل کرنے کا قصد کیا اور پہلے سے ہم کو معلوم ہے۔ انسان میں حیوانیت یعنی جسم متحرک بالارادہ وحساس وجسم نامی وفيہ العباد ثلاثہ کا علم ہے۔ اسی طرح پہلے سے الناطق کے معنی بھی معلوم ہیں پھر ہم نے ان دونوں معلومات کو اس طرح ترتیب دیا۔ کہ پہلے الحيوان کو پھر اس کے بعد الناطق کو رکھا۔ اور کہا الانسان هو الحيوان الناطق۔ تو اس ترتیب سے ہم کو انسان کی معرفت حاصل ہو گئی یعنی یہ کہ وہ حیوان ناطق ہے۔

دوسری مثال۔ اسی قاعدہ کی شارح نے دوسری مثال نامعلوم تصدیق کو حاصل کرنے کی ذکر فرمائی۔

اور کہا وکھا اذا اسماذنا التصدیق بان العالم حادث۔ جب ہم نے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کا ارادہ کیا تو اس طرح ترتیب دی کہ اس قضیہ کے دونوں اطراف موضوع و محمول یعنی العالم اور حادث کے درمیان لفظ متغیر کو ذکر کیا اور اس طرح پر کہا کہ العالم متغیر اور کل متغیر حادث۔ پھر اس سے جدا وسط کو خارج کر دیا تو باقی بچا العالم حادث۔ لہذا اس نظر و ترتیب سے ہم کو حدوث عالم کا علم حاصل ہو گیا۔

اعتراض :- آپ نے مذکورہ دونوں مثالوں سے سمجھ لیا ہو گا کہ دونوں مثالیں تصدیق کو معلوم کرنے کی شارح نے دی ہے۔ تصور نامعلوم کو حاصل کرنے کی مثال نہیں دی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نظر و ترتیب صرف تصدیقات میں جاری ہو سکتی ہے۔ تصورات میں جاری نہیں ہوتی الجواب :- ایسا نہیں ہے کہ تصور میں ترتیب ناممکن ہے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ تصدیق میں تو یہ یقینی ہے۔ بطریق نظر نامعلوم تصدیق کو حاصل کیا جاسکتا ہے مگر تصورات میں ترتیب سے نامعلوم تصورات کو حاصل کرنا ضروری ہے نہیں۔ اور جو حاصل بھی ہوتا ہے وہ شبہ سے خالی نہیں ہوتا۔ اس لئے مجبوراً کو جمیع تصورات کو بدیہی کہنا پڑا ہے۔

والترتیب فی اللغة جعل کل شیء فی مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق علیها اسم الواحد ویکون لبعضها النسبة إلى البعض الابا بالتقدم والتأخر والمراد بالامور ما فوق الامر الواحد وكذلك کل جمع يستعمل فی التعریفات فی هذا الفن وانما اعتبرت الامور لان الترتیب لا یکن الا بین شئین فصاعداً۔

**ترجمہ** اور لغت میں ترتیب کے معنی جعل کل شیء بمرتبته کے ہیں۔ یعنی ہر چیز کو اس کے اصلی مقام پر رکھ دینا۔ اور اصطلاح میں ترتیب کے معنی متعدد اشیاء کو اس طور پر مرتب کر دینا کہ اس کو ایک نام دیا جاسکے۔ (اور ان متعدد اشیاء میں سے) ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ نسبت بھی ہو۔ (مناسبت ہو) تقدم و تأخر کی (یعنی متعدد اشیاء میں سے بعض کو مقدم اور بعض کو مؤخر ہونے کی مناسبت و اہلیت پائی جاتی ہو)۔

والمراد بالامور الامور۔ اور امور سے مراد ما فوق الواحد ہے۔ (یعنی وہ امور ایک سے زائد ہوں یا دو ہوں یا تین یا اس سے بھی زائد) وكذلك کل جمع اس طرح جمع (کا صیغہ) جو تعریفات کے موقع پر اس فن میں استعمال کیا جاتا ہے (اس سے ما فوق الواحد ہی مراد ہوتا ہے) وانما اعتبرت الامور۔ اور بیشک ترتیب میں امور کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ترتیب ممکن نہیں ہے لیکن دو اشیاء کے درمیان یا ان سے زائد کے درمیان۔

تشریح

شارح نے اس جگہ ترتیب کے لغوی معنی ذکر فرمائے ہیں۔ فرمایا۔ والترتیب فی اللغة لغت میں ترتیب ہر چیز کو اس کے اصلی مقام پر رکھنے کے ہیں۔ وفی الاصطلاح۔ اور اہل منطق کی اصطلاح میں متعدد اشیاء کو اس طور پر رکھ دینا کہ ان کو ایک نام دیا جاسکے۔ یعنی امور متعددہ کو شئی واحدہ سے تعبیر کیا جاسکے (ویکون لبعضہا نسبة اور ان امورہ متعددہ میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ تقدم و تاخر کی نسبت بھی ہو۔ یعنی یہ کہ ان میں سے کونسی پہلے رکھنی کی ہے اور کونسی بعد میں۔ والہذا دیا الامور۔ ترتیب۔ میں لفظ امور کا تذکرہ ہے جو کہ امر کی جمع ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں امور سے ما فوق الواحد مراد ہے۔ تین امور کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کم از کم دو امور ترتیب میں پایا جانا ضروری ہے اس کے بغیر ترتیب ممکن نہیں ہے۔ اور دوسے زائد ہو جائیں تو کوئی طرح نہیں ہے اعتراض۔ شارح نے ترتیب لغوی کی تشریف فرمایا ہے جعل کل شئی بمرتبتہ یعنی ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا۔ اس میں بمرتبتہ میں ضمیر کا مرجع اگر لفظ کل ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ شئی اپنے مرتبہ میں بھی موضوع ہو۔ دوسرے کے مرتبہ میں بھی موضوع ہی ہو اور یہ باطل ہے۔ اور اگرہ ضمیر کا مرجع کل کے بجائے شئی کو مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے ہر شئی شئی واحدہ کے مرتبہ میں موضوع ہو اور یہ بھی باطل ہے۔ الجواب۔ ضمیرہ کا مرجع لفظ کل ہے۔ اور تعمیم کی وجہ سے اضافت لائی گئی ہے مراد یہ ہے کہ وہ مراتب جو ان اشیاء کے مناسب ہوں۔ یعنی عبارت کا مطلب یہ ہو ہو گا جعل الاشیاء فی مراتبہا اللائقۃ بہا۔ اشیاء کو ان کے مناسب مراتب میں رکھنا۔

قولہ۔ وكذلك کل جمع یستعمل فی التعریفات۔ یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارے قول کے مطابق امور سے ما فوق الواحد مراد ہو تو یہ معنی امور کے مجازی ہیں۔ حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ تین یا زائد امور مراد ہوں۔ حالانکہ قاعدہ ہے تعریف کے موقع پر الفاظ کے مجازی معنی کے استعمال سے استراز کرنا ضروری ہے تاکہ اشتباہ نہ ہو۔

الجواب۔ معنی مجازی ضرور ہیں مگر یہ معنی چونکہ اصطلاح میں استعمال کئے گئے ہیں۔ اس لئے حقیقت عوف بن گئے ہیں۔ اس لئے مجاز کا استعمال لازم نہیں آتا پھر یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثری ہے کہ تعریف کے موقع پر جمع کے صیغوں سے ما فوق الواحد مراد ہوتے ہیں۔ اس لئے نوح اور جنس کی تعریف میں یہ صیغے ایسے نہیں ہیں۔ قولہ انما اعتبارت۔ اس سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ امور کا اعتبار کسی چیز کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ جو اشیاء ترتیب میں ضروری ہیں ان کو ذکر کر کے تعریف کی وضاحت مقصود ہے

وبالعلومۃ الامور الحاصلة صورہا عند العقل وہی تناول التصوریۃ والتصدیقۃ من الیقینات  
والظنیات والجهلیات فان الفكر کما یجری فی التصورات یجری ایضاً فی التصدیقات کما یکون فی

الیقینی یكون ایضاً فی الظنی والجهلی اما الفکری فی التصور والتصدیق الیقینی فکما ذکرنا واما فی الظن فکقولنا هذا الحائط ینتشو منه التراب وكل حائط ینتشو منه التراب فهو ینهدم فهدا الحائط ینهدم واما فی الجهلی فکما اذا قیل العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قدیم لا ینال العلم من الالفاظ المشتركة فانه کما یطلق علی الحصول العقلي كذلك یطلق علی الاعتقاد الحاضر المطابق الثابت هو اخص من الاول ومن شرائط التعریفات التحرر عن استعمال الالفاظ المشتركة لاننا نقول الالفاظ المشتركة لا تستعمل فی التعریفات الا اذا قامت قرینة تدل علی تعیین المراد من معانیها وهم هنا قرینة دالة علی ان المراد بالعلم المذكور فی التعریف الحصول العقلي فانه لم یفسر فی هذا کتاب الابه وانها اعتبار الجهل فی المطبیح قال للتادی الی الحصول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصیل الحاصل وهو اعم من ان یتصور تصور یا او تصدیق یا اما الحصول التصوری فالتسابه من الامور التصوریة واما الحصول التصدیقی فالتسابه من الامور التصدیقیة۔

**ترجمہ** اور جب طرح امور سے ما فوق الواحد مراد ہے۔ اسی طرح معلوم سے بھی مراد وہ معلومات ہیں جن کی صورتیں عقل میں ماحصل ہوں اور وہ (یعنی صورت حاصل) تصور یہ ہوں یا تصدیق یا میں سے ہوں۔ یا ظنیات میں سے ہوں۔ اس لئے کہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور جس طرح یقینی میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح ظنی۔ اور جہلی میں بھی۔ قولہ واما الفکری فی التصور۔ اور بہر حال فکر تصور اور تصدیق یقینی میں پس جیسا کہ (سابق میں اس کی مثال) ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور بہر حال ظنی میں تو جیسے ہمارا قول کہ لہذا الجدا ینتشو منه التراب وكل حائط ینتشو منه التراب ینهدم فهدا الحائط ینهدم۔ اس دیوار سے مٹی جھڑتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑ جھڑ کر گرتی ہے وہ گر جاتی ہے پس یہ دیوار بھی گر جائیگی۔ اور بہر حال جہلی کی مثال پس جیسے کہا جائے کہ العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر فهو قدیم فالعالم قدیم۔ عالم مؤثر ہی مستغنی ہے اور ہر وہ چیز جو مؤثر سے مستغنی ہو قدیم ہوتی ہے لہذا عالم قدیم ہے۔

لا ینال العلم عن الالفاظ المشتركة۔ الخ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ تعریف میں العلم الفاظ مشترکہ میں سے استعمال کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ (علم) جس طرح حصول عقلي پر بولا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کا اطلاق اعتقاد جازم مطابق ثابت میں بھی ہوتا ہے۔ اور یہ معنی اخص ہیں۔ پہلے معنی سے ومن شرائط التعریفات اور تعریف کے شرائط میں سے ہے کہ استرازا کرنا ایسے الفاظ کے استعمال کرنے سے جو مشترک معنی رکھتے ہیں لانا نقول۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے۔ مشترک الفاظ تعریف میں استعمال نہیں کئے جاتے بلکہ



اس وقت جب کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مراد کی یقین پر دلالت کرتا ہو۔ اس کے بعد میں معنی میں سے۔ اور اس جگہ ایسا قرینہ جو دلالت کر نیوالا ہو کہ علم مذکورہ فی التعریف سے مراد حصول عقلی ہے۔ کیونکہ اس کی (علم کی) تفسیر اس کتاب میں نہیں ہے۔ مگر اس سے دانہا اعتبار الجہل فی المطلوب۔ اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے لیتادی الی الجہول (تاکہ جہول تک پہنچا دے)۔ اس لئے کہ معلوم کا علم حاصل کرنا محال ہے اور تحصیل حاصل ہے۔

دھوا عمہ ان یکون۔ مطلوب عام ہے اس سے کہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی ہو۔ بہر حال جہول تصوری پس اس کا اکتساب امور تصوریہ کے ذریعہ ہوگا۔ اور بہر حال جہول تصدیقی تو ان کا اکتساب امور تصدیقیہ کے ذریعہ کیا جائیگا۔

**تشریح** جس طرح شارح نے امور سے مناطہ کی مراد پر روشنی ڈالی تھی۔ اسی طرح لفظ معلوم کی بھی وضاحت کی ہے۔ فرمایا وبالعلومۃ المحاصلة الخ۔ کہ معلومتہ سے مراد وہ معلومات ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوں۔ اور صورت حاصلہ عام ہے خواہ وہ صورتیں تصوری ہوں یا تصدیقی کی۔ اور یقینیہ ہوں یا ظنیہ۔ اور جہلیات میں سے ہوں۔ دلیل اس عموم کی یہ ہے کہ قولہ فان الفکر کہما بحری فی التصورات۔ فکر و نظر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے۔ نیز جس طرح یقینی میں جاری ہوتی ہے اسی طرح ظنی اور جہلی میں بھی۔ چونکہ اس جگہ شارح نے یقینیات کی مثال نہیں دی اس لئے سابق مثال کا حوالہ دیدیا۔ فرمایا والتصدیق الیقینی۔ اور بہر حال تصدیق یقینی کی مثال تو جیسا کہ ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں واما الظنی فکقولنا۔ ظنی کی مثال تو یہ ہے کہ اس دیوار سے مٹی گرتی ہے۔ اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑتی ہوگی وہ گر جایا کرتی ہے لہذا پس یہ دیوار بھی گر جائے گی۔

واما الجہلی۔ وہ قیاس جو صورت جہلیہ سے مرکب ہو اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ علم وثر سے مستغنی ہے۔ اور ہر وہ چیز جو موثر سے مستغنی ہوتی ہے وہ قدیم ہوتی ہے لہذا پس عالم قدیم ہے لا ینال العلم من الالفاظ الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف میں لفظ علم کا استعمال کیا گیا ہے۔ اور علم مشترک لفظ ہے۔ جس طرح مطلق حصول عقلی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح علم کا اطلاق اعتقاد جازم مطابق للواقع پر بھی۔ اور معنی عام اور دوسرے معنی خاص ہیں۔ اور تعریف شئی کیلئے شرط یہ ہے کہ الفاظ مشترکہ کا استعمال حدود کے موقع پر نہ کیا جائے ہاں اگر کوئی قرینہ دالہ موجود ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ دانہا اعتبار الجہل فی المطلوب۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب اگر جہول ہو تو مطلب جہول مطلق لازم آتا ہے۔ شارح نے اس کے جواب میں فرمایا کہ چونکہ معلوم کا حاصل کرنا بھی محال ہے۔ اور تحصیل حاصل ہے اس لئے نامعلوم مطلوب کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے۔

دھوا اعم۔ مطلوب خواہ تصوری ہو یا تصدیقی ہر دونوں کو بطریق نظر و ترتیب حاصل کرتے ہیں البتہ مجہول تصوری کو امور تصوریہ سے اور مجہول تصدیقی کو امور تصدیقیہ سے حاصل کرتے ہیں۔  
 اعتراض :- شارح نے کہا ہے کہ فان الفکر کما یجری فی التصورات یعنی نظر و فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتا ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتا ہے۔ چونکہ تصدیقات میں نظر و فکر کا جاری ہونا تحقیق سے ثابت ہے۔ اور تصورات میں نظر و فکر کا جاری ہونا امر محقق نہیں ہے۔ اس لئے شارح کو اس طرح کہنا چاہئے تھا۔ کہ نظر و فکر جس طرح تصدیقات میں جاری ہوتا ہے ویسے اسی تصورات میں بھی جاری ہوتا ہے تاکہ تصدیقات کے ساتھ تصورات کی تشبیہ ہوتی مگر شارح نے اس کا عکس کر دیا ہے۔ ایک غیر محقق کے ساتھ تحقیقی چیز کو تشبیہ دی ہے۔

الجواب :- اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مبالغۃً ایسا کیا ہے۔ قولہ لذلک الحائط منتشر من التراب الخ۔ اس میں قیاس اس طرح پر کیا گیا ہے کہ ہذہ الحائط الخ۔ صغریٰ ہے اور یقینی ہے۔ اور کل حائط منتشر من التراب فهو منہم کبریٰ ہے اور ظنی ہے۔ اس لئے کہ مٹی کے گرنے سے دیوار کا منہم ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ اسکا نتیجہ بھی ظنی ہوگا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ نتیجہ ہمیشہ ارذل کے جامع ہوتا ہے قولہ وانہا اعتبار الجہل۔ مطلوب مجہول ہونے کی صورت میں طلب مجہول مطلق کا اعتراض لازم آتا ہے الجواب :- آپ سلم العلوم اور ملا حسن وغیرہ کتابوں میں پڑھ لیں گے۔ مجہول مطلق کی طلب کے لازم آنے سے بچنے کے لئے علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ مطلوب من کل جہۃ مجہول نہیں۔ بلکہ جو جہت مطلوب ہے۔ وہ مجہول ہے۔ اس کی دوسری جہات معلوم ہوتی ہیں اور جو جہات اس کی معلوم ہیں۔ ان سے نامعلوم جہت کو حاصل کرتے ہیں اس لئے مجہول مطلق کی طلب لازم نہیں آئے گی۔

فالتسابق :- شارح نے نامعلوم کے حاصل کرنے کے دو ہی طریقے ذکر کئے ہیں۔ یعنی نامعلوم تصور کو امور تصوریہ سے حاصل کریں گے۔ اور نامعلوم تصدیقی کو امور معلومہ تصدیقیہ سے حاصل کریں گے۔ گو یا کتساب کے ہی صرف دو طریقے ہیں اور کتساب انہیں دو طریقوں پر منحصر ہے۔

الجواب :- چونکہ یہ دونوں طریقے واقعی ہیں اس لئے ان کو صراحت سے ذکر کر دیا گیا ہے۔ رہا یہ کہ تصورات نامعلومہ کو تصدیقات معلومہ سے حاصل کرنا یا اسکا عکس کرنا تو اب تک اسکا ثبوت نہیں ہو سکا ہے۔ مگر ان دونوں طریقوں کے محال ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی۔

ومن لطائف هذا التعريف انه مشتمل على العمل الامام بالترتيب اشارة الى العلة الصورة بالمطابقة فان صورة الفكرة هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات والتصدقات كالمهيئة لاجزاء السوي في اجتماعها وترتيبها والى العلة الفاعلية بالالتزام اذ لا بد لكل ترتيب من مرتبة

وہی القوتہ الفاعلیۃ کا انجاء، السیر و امور معلومۃ اشارۃ الی العلة المادیۃ کقطع الخشب للسیر و لیتادی الی مجهول اشارۃ الی العلة الغائیۃ فان الغرض من ذلك الترتیب لیس الا ان یتادی الذہن الی المظہر المجهول کجلوس السلطان مثلاً علی السیر۔

### ترجمہ

اور اس کی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ تعریف چاروں علتوں پر مشتمل ہے۔ پس لفظ ترتیب علیہ صورت یہ کی طرف بالمطابق اشارہ ہے کیونکہ فکر صورت در حقیقت وہ ہیئت اجتماعیہ ہے۔ جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے۔ جیسے وہ ہیئت اجزاء تحت کو ان کے اجتماع اور ترتیب سے حاصل ہوتی ہے۔ اور علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام اشارہ ہے۔ اس لئے کہ ہر ترتیب کے لئے کسی نہ کسی مرتب (ترتیب دینے والے) کی ضرورت ہوتی ہے۔ (اور اس علم وہ قوت عاقلہ ہے جس طرح برہمی تخت کے لئے علت فاعلی ہے۔ اور امور معلومہ علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے جیسے لکڑی کے تختے تحت کے لئے اجزاء ہیں۔ اور لیتادی الی المجهول۔ علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے اس ترتیب سے غرض یہ ہوتی ہے کہ ذہن مطلوب مجهول کی جانب پہنچ جائے۔ جیسے بادشاہ کا بیٹھنا تخت کے لئے غرض ہے۔

### تشریح

شارح نے تعریف کی خوبی اس طرح بیان کی ہے کہ اس تعریف میں علل اربعہ یہ ہیں علت فاعلی۔ علت مادی۔ علت صوری۔ اور علت غائی۔ ان میں سے علت غائی کا وجود پہلے ہوتا ہے مگر وقوع سب سے آخر میں ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ انسان بیٹھنے کی غرض سے تخت بنواتا ہے۔ اس لئے اس علت کا تحقق پہلے اور وقوع بعد میں ہوتا ہے۔

علل اربعہ کو تعریف میں منطبق کرنے سے پہلے تعریف کے الفاظ ذہن نشین کر لیجئے ترتیب امور معلومۃ لیتادی ذلك الترتیب الی تحصیل المجهول۔ اس میں امور معلومہ علت مادیہ ہے جیسے تخت کے لئے لکڑی کے ٹکڑے۔ اور ترتیب دینے کے لئے مرتب کا ہونا التزاماً ثابت ہے جو علت فاعلی ہے جیسے نجار اور برہمی تخت بنانے کے لئے۔ اور اس ترتیب سے جو ہیئت امور معلومہ کی حاصل ہوتی ہے۔ وہ علت صوری ہے اور لیتادی ذلك الترتیب الی تحصیل المجهول، علت غائیہ ہے۔

شئی کے وجود کے لئے بھی چار علتیں ہوتی ہیں۔ اس انحصار کی دلیل یہ ہے۔ ہر وہ مرکب جو کسی اختیار فاعل سے صادر ہو۔ اس کے لئے چار علتوں کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ مرکب دو حال سے خالی نہیں۔ علت اس مرکب سے خارج کوئی چیز ہے یا اسی مرکب میں داخل ہے۔ اگر علت شئی کے اندر داخل پائی جاتی ہے تو اس علت سے شئی کا وجود بالفعل ہو گا یا بالقوہ ہو گا۔ اگر بالفعل ہو گا تو وہ علت صوری ہے اور بالقوہ ہو گا تو وہ علت مادی ہے۔

اور علت اگر شئی مرکب بخارج کوئی چیز ہے۔ تو آیا اس سے مرکب کا صدور ہوگا۔ یا وہ اس کے صدور کا سبب ہوگا اگر اس صدور ہوگا تو وہ علت فاعلی ہے اور صدور کا سبب ہوگی تو وہ علت غائی ہے  
لہذا ان علل اربعہ کی جدا گانہ تعریف اس طرح ہے۔ علت مادی وہ علت ہے جو معلول کا جزو ہو اور اس کی وجہ سے معلول کا بالقوہ وجود ہو۔ علت صورتی وہ ہے جو معلول کا جزو ہو۔ اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود بالفعل ہو۔ یہ دونوں چونکہ ماہیت کے لئے مقوم ہوتی ہے۔ اور اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کو علل ماہیت بھی کہا جاتا ہے  
علت فاعلی وہ ہے جو معلول سے خارج ہو۔ اور معلول کے لئے مباشر ہو۔ اور علت غائی وہ علت ہے جو معلول سے خارج ہو اور اس کے صدور کا باعث ہو چونکہ یہ دونوں علتیں شئی کی ماہیت سے خارج ہوتی ہیں اس لئے ان کا نام علل وجود ہے۔ تعریف کی خوبی اور عمدگی یہی ہے کہ اس میں علل اربعہ موجود ہوں۔ مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تعریف ایک ہی علت سے کر دی جاتی ہے جیسے السریر موضوع للنجار۔ اسی طرح کبھی دو علتوں سے کر دی جاتی ہے۔ جیسے السریر مرکب من الخشب وموضوع للنجار۔ اور کبھی تین علتوں کو بیان کرتے ہیں جیسے السریر مرکب من قطع الخشب والصوف وموضوع للنجار وغیرہ۔

سوال :- مذکورہ چار علتیں معروف ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ معروف ہمیشہ معروف پر محمول ہوا کرتا ہے جیسا کہ سلم نے کہا ہے۔ المعروف مقول مثلاً انسان کا معروف حیوان ناطق ہے تو اس طرح محمول بنایا جاتا ہے الانسان حیوان ناطق۔ درحالیکہ ان چاروں علتوں میں سے کسی ایک کو بھی فکر پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔  
جواب :- سوال تو جب ہوتا ہے جب علل اربعہ حقیقت میں معروف ہوتے۔ یہاں ایسا نہیں ہے۔ مقصد مصنف کا اس مقام پر صرف یہ ہے کہ علل کے اعتبار سے معلول کے لئے کچھ ایسے محمولات لے جاتے ہیں جن میں اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ محمول ہو سکیں۔ اس لحاظ سے تعریف کر دی جاتی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ یہ علل اربعہ معلول کے بالکل مبائن ہیں۔

وذلك الترتیب ای الفکر لیس بصواب دائماً لان بعض العقلاء یناقض بعضاً فی مقضی افکارهم فمن واحد یتأوی فکره الی التصدیق بحدوث العالم ومن آخر الی التصدیق بقدمه بل الانسان الواحد یناقض نفسه بحسب الترتیب فقد یفکر ویؤدی فکره الی التصدیق بقدم العالم ثم یفکر ویساق فکره الی التصدیق بحدوثه فالفکر ان لیس بصوابین والالزام اجتماع النقیضین فلا یكون کل فکر صواباً فہست الحاجة الی قانون یفید معرفۃ طرق الترتیب النظریات التصویبۃ والتصدیقۃ من ضروریاتہا والاصاطۃ بالافکار صلیحۃ والافاسدۃ الواقعۃ فیہا فتلک الطرق حتی یعون منه ان کل نظری ہای طریق یکتسب وای فکر صمیم وای فکر فاسد۔

ترجمہ :- اور یہ ترتیب یعنی فکر دائماً درست بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے فکر کے مقضی کے مسئلہ پر عقلاً بعض بعض

کے مناقض اور مخالف ہوتے ہیں۔ پس ایک عقل والے کی فکر پہونچانی ہے حدوث عالم کی تصدیق تک۔ اور دوسرے کی فکر اس کے قدیم ہونے کی تصدیق تک۔ بلکہ ایک ہی آدمی اپنے نفس کے خلاف اور مناقض کر دیتا ہے۔ دو وقتوں کو لحاظ سے پس کبھی فکر کرتا ہے۔ اور اس کی فکر قدیم عالم تک پہونچا دیتی ہے۔ لہذا پس مذکورہ دونوں فکروں میں سے دونوں فکر درست نہیں ہیں۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائیگا (جو کہ باطل ہے) لہذا پس نتیجہ یہ نکلا کہ ہر فکر درست اور صواب نہیں ہوتی۔ پس حاجت ہوئی ایک ایسے قانون کی جو فائدہ دے نظریات تصور یہ و تصدیقیہ کے اکتساب کی معرفت کا (یعنی اس قانون سے اکتساب کے طریقے جانے جاسکتے ہوں۔ اور ان طریقوں سے تصور و تصدیق نظری کا کسب کیا جاسکتا ہو) ان کی بیہیات سے۔ (یعنی تصور بدیہی سے تصور نظری کے کسب کا طریقہ اور تصدیق بدیہی سے تصدیق نظری کے کسب کا طریقہ معلوم کیا جاسکتا ہو۔ والا احاطۃ بالافکام الصحیحۃ الخ۔ اور اس قانون سے احاطہ کا فائدہ حاصل ہو سکے افکار صحیح ہے۔ اور فاسدہ کے جو اس فکر میں واقع ہو۔ یعنی ان طرق میں سے کونسا طریقہ صحیح ہو۔ اور کونسا طریقہ فاسدہ اور غلط ہے۔ حتیٰ یعرف منہ الخ تاکہ اس سے پہلے پہچان لیا جائے۔ کہ ہر نظری کس طریقہ سے کسب کی جاتی ہے۔ اور کونسی فکر صحیح ہے۔ اور کونسی فکر فاسدہ ہے

**نتیجہ**

وذلك الترتیب۔ احتمال تھا کہ یہ خیال ذہن میں پیدا ہو کہ کسب کا جو طریقہ ہے یعنی امور معلومہ کی ترتیب جب پائی جائے گی۔ تو نامعلوم ہم کو حاصل ہو جائیگا۔ اور وہی صحیح و غلط کا معیار ہوگا۔ نیز یہ کہ اس فکر و ترتیب میں کوئی غلطی واقع نہ ہوگی۔ شارح نے اس وہم کو دور فرمایا۔ ذلك الترتیب یعنی ضروری نہیں ہے کہ مذکور ترتیب ہمیشہ صحیح ہو۔ اس لئے کہ اہل عقل کی فکر و ترتیب کے بعد جو نتائج نکلے ہیں ان میں باہم بڑا تناقض پایا جاتا ہے۔

مثلاً الى التصديق بحدوث العالم۔ بعض اہل عقل نے امور معلومہ کی ترتیب دی۔ اور اس کا نتیجہ نکالا کہ عالم حادث ہے۔ اس کے برخلاف دوسری جماعت نے بھی امور معلومہ کو مرتب کیا۔ اور اس سے نتیجہ نکالا کہ عالم قدیم ہے قولہ الفکر ان لیس بالصوابین۔ ظاہر ہے۔ دونوں فکروں میں بڑا تضاد ہے۔ ایک سے عالم کا حدوث ثابت ہوتا ہے۔ دوسری سے اسی عالم کا قدیم ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اگر بالغرض دونوں نتائج فکر کو صحیح مان لیا جائے تو محال لازم آجائیگا اور وہ ہے اجتماع نقیضین۔

فلا یکون کل فکر صواباً۔ لہذا ہر فکر صحیح نہیں ہو سکتی۔ لاحالہ ایک کو صحیح اور دوسری کو فاسدہ اور غلط کہنا پڑیگا فہست الحاجة الى قانون الخ۔ سوال یہ ہے کہ دونوں متضاد فکروں میں سے کس کو درست اور کس کو فاسدہ اور فاسدہ کہا جائے۔ اس کے لئے ایک ایسے قانون کی حاجت واقع ہوئی۔ جو اول اکتساب کا طریقہ بتائے۔ دوسرے یہ کہ جس سے فکر صحیح و فاسدہ کا امتیاز حاصل ہو سکے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کونسی فکر صحیح ہے۔ اور کونسی فاسدہ بحسب الوقتین۔ یعنی ایک ہی شخص دو مختلف اوقات میں فکر و ترتیب کا کام کرتا ہے۔ ایک وقت میں اس کی فکر کا نتیجہ کچھ اور نکلتا ہے۔ دوسرے وقت میں اس کی فکر کا نتیجہ اس کی ضد برآمد ہوتا ہے۔

سوال :- اس پر طالب علمانہ سوال یہ ہے کہ جب اوقات تبدیل ہو گئے تو تناقض نہ پایا گیا اس لئے کہ تناقض کیلئے وحدت زمان شرط ہے اور بحسب الوقتین کی قید سے اتحاد وقت نہ پایا گیا اس لئے تناقض کیسا؟  
جواب :- تناقض میں اتحاد زمان کی قید کے دو معنی ہیں۔ ایک وہ زمانہ جس میں فکر اور حکم کیا گیا ہو۔ دوسرا وہ زمانہ ہے۔ اعتبار حکم کا ہے تناقض کے لئے جو وحدت زمان کی شرط ہے اس میں اعتبار حکم کا زمانہ مراد ہے۔  
اعتراف :- کتاب میں مذکور ہے۔ بعض اہل عقل کی بعض افکار میں تناقض واقع ہوا ہے معلوم جزئی میں تناقض واقع ہوا۔ اس سے کلی قانون کی کیا حجت ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ جہاں غلطی واقع ہوئی ہو اسکو درست کر دیا جانا چاہئے تھا۔ جواب :- علاحدہ جزئیات کا احصاء دشوار ہے جن کے لئے اصلاح کی فکر کی جاتی اس لئے قانون کلی کی حاجت واقع ہوئی۔

سوال :- شارح نے من ضرور یا تنہا فرمایا ہے۔ یعنی تصور و تصدیق بدیہیات سے ہی نظریات حاصل کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک نظری کو دوسرے نظری سے اور دوسرے سے تیسری نظری کو حاصل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم نے اولاً انسان کو حیوان ناطق سے حاصل کیا اور حیوان ناطق کو جسم نامی سے اور جسم نامی کو جسم مطلق سے حاصل کیا۔

جواب :- شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ نظری کا اکتساب ابتداء ہی سے تصور بدیہی اور تصدیق بدیہی سے ہوتا ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ سلسلہ اکتساب بدیہی پر منتهی ہونا چاہئے تاکہ اس بدیہی پر سلسلہ اکتساب کو ختم کیا جاسکے ورنہ دور یا تسلسل مستحیل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

قولہ ای فکر صحیح۔ یہ ایک ضروری بحث ہے اس موقع پر نوکر کے صحیح ہونے اور نادرست ہونے کو عرض کیا جاتا ہے۔

ہم نے فکر کے ذیل میں علل اربعہ کا ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ معلوم ہو چکا ہے۔ کہ فکر کے لئے مادہ بھی ضروری ہے۔ اور صورت بھی۔ مادہ کی ضرورت امور معلومہ سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور ترتیب سے ہیئت کلی جزئی موضوع و محمول کی بنتی ہے۔ وہ اس کی صورت کے قائم مقام ہے۔ اور ہر موضوع سے عرض و البتہ ہوتی ہے۔ اس کے حاصل ہونے کے لئے ان دونوں کا درست ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہی دونوں چیزیں یعنی مادہ اور صورت اس کی ذاتیات ہیں۔ اور ماہیت کا قوام انہیں دونوں سے ہوتا ہے۔

عرض اس نظر و ترتیب سے یہ ہوتی ہے کہ وہ موصل الی الجہول ہو اور نظر فاسد اس سے دور اور ممتاز ہو جائے۔ یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب اس کا مادہ اور صورت دونوں درست ہوں تو تصورات میں مادہ کے درست ہونے کی یہ صورت ہے کہ تصورات میں سے جو جس کا مقام ہے وہ اپنے مقام پر ٹھیک سے رکھا جائے مثلاً جنس کی جگہ جنس کو اور فصل کی جگہ فصل یا خاصہ مذکور ہو۔ اسی طرح تصدیقات میں اس کے درست ہونے کی یہ صورت ہے کہ صغریٰ کی جگہ ایسا قضیہ ذکر کیا جائے جو اصغر پر مشتمل ہو

اسی طرح کبری کی جگہ ایسا قضیہ ذکر کیا جائے جس میں اکبر پایا جاتا ہو۔  
 خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی تصدیق نامعلوم یا تصور نامعلوم کو کسب کر نیکارا ارادہ کیا جائے تو ترکیب کیف ما اتفق نہ  
 ہوتا ہے۔ بلکہ ترکیب میں ایسے تصور و تصدیق کا ہونا ضروری ہے جن میں باہم مطلوب کے ساتھ خاص مناسبت  
 پائی جاتی ہو۔ جیسے ان کا ذاتی ہونا اور مجہول کا مساوی ہونا۔ بہر حال مطلوب تصوری اور مطلوب تصدیقی ہر ایک  
 کے لئے خاص خاص مبادیات ہیں۔ پھر ان مبادیات مخصوصہ مطلوب کو کسب کرنے کے لئے مخصوص طریقے ہیں۔  
 مثلاً تصورات میں حد اور رسم ہے۔ اور تصدیقات میں قیاس استقرار اور تمثیل ہے۔ پھر ان میں ہے ہر ایک  
 کے لئے خاص خاص شرائط بھی ہیں۔ جیسے معرف کا مساوی ہونا۔ اور اس کا اعلیٰ ہونا۔ اور صغریٰ کا موجب ہونا۔  
 کبری کا کلیہ ہونا وغیرہ۔

بہر حال اس طرح کے امور کا کتباً سے پہلے جمع ہونا ضروری ہے۔ تب ہی مطلوب تک آسانی کے ساتھ  
 درستگی کے ساتھ پہنچا جاسکتا ہے۔

وذلك القانون هو المنطق وانها سمى به لان ظهور القوة النطقية انما يحصل بسببه وسموه بانه الة  
 قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر فاللة هي الواسطة بين فاعل ومنفعل في اصول  
 اثر الية كالنشاء للنجم فانه واسطة بينه وبين الخشب في اصول اثر الية فالقيد الاضطر  
 لافراج العلة المتوسطة فانها واسطة بين فاعلها ومنفعلها اذ علة الشئ علة ذلك الشئ  
 بالواسطة فان اذا كان علة لب وب علة لم كان علة لم ولكن بالواسطة ب الا انها ليست بالواسطة  
 بكنههما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا عن  
 ان يتوسط في ذلك شئ اخر وانما الواصل اليه اثر العلة للمتوسطة لانه صادر منها وهو من البعيدة

**ترجمہ** اور یہی قانون منطق ہے۔ اور اس کا منطق اس لئے نام رکھا گیا ہے۔ کہ قوت نطق کا ظہور  
 اسی کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کی تعریف علماء منطق نے یہ کی ہے۔ وہ ایسا  
 آر قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی فکر سے بچاتی ہے۔ پس آر (کے معنی) وہ واسطہ ہوتا ہے  
 فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان اس تک اس کے اثر کے پہنچنے میں۔ جس طرح آہ نجا کے لئے  
 اس لئے کہ وہ یعنی آہ اس کے درمیان (نجا کے درمیان) اور خشب (لکڑی) کے درمیان اس کے  
 اثر کے اس تک (لکڑی تک) پہنچنے میں واسطہ ہوتا ہے (یعنی نجا کے فعل کا اثر لکڑی تک آہ  
 کے واسطہ سے پہنچتا ہے۔

فالقيد الاضطر لافراج العلة المتوسطة۔ پس (تشریف میں ذکر کی گئی) آخری قید علة متوسطة

فارح کرنے کیلئے ہے۔ اس لئے وہ علت ہوتی ہے اس کے فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان۔  
اذلعة علتہ الشئى علتہ لذلک الشئى۔ اس وجہ سے کشتی کی علت کی علت اس شئی کے لئے بالواسطہ علت  
ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جب ب کیلئے علت ہو اور ب، علت واقع ہو ج کے لئے ابھی ج کے لئے علت ہو گا۔  
لیکن ب کے واسطہ سے۔

الانہا لیست۔ لیکن بیشک وہ (یعنی علت کی علت) دونوں کے درمیان براہ راست علت نہیں  
ہوتی۔ علت بعیدہ کے اثر کے پہونچنے کے لئے معلول تک۔ کیونکہ علت بعیدہ معلول تک نہیں پہونچ پاتی ہے  
کہ اس صورت میں کوئی دوسری کشتی واسطہ بھی ہو۔

وانہا الواصل الیہ۔ بیشک اس تک (معلول تک) علت متوسطہ کا اثر پہونچتا ہے۔ اس لئے کہ وہ  
(یعنی معلول) اس سے صادر ہوا ہے۔ اور وہ علت متوسطہ بعیدہ سے صادر ہوتی ہے۔

تشریح کے سابق میں شارح نے منطق کی ضرورت بیان کرتے ہوئے غلطی سے بچنے اور نظر و ترتیب  
میں خطا کو معلوم کرنے کی ضرورت پر روشنی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ خطا سے بچنے کیلئے  
ایسے قانون کی حاجت ہے جس کی رعایت فکر میں خطا سے بچا سکے۔ اب یہاں اس قانون کا نام اور  
اس کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہیں۔ فرمایا وذلک القانون هو المنطق۔ اسی قانون کا نام اصطلاح  
منطق میں منطق ہے۔

وجہ تسمیہ :- منطق نام رکھنے کی یہ وجہ ہے کہ اسی قانون کے ذریعہ قوت گویائی (یعنی بولنے کی  
قوت) کا ظہور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر جو شخص منطق سے واقف ہو جاتا ہے وہ اپنے اس مقابل پر جو منطق  
سے ناواقف ہو منطق ظاہری میں یعنی بات کرنے میں اس پر غالب رہتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ منطق  
کا جاننے والا بات کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور اس سے جو جاہل ہو وہ اس قدر قوت نہیں رکھتا۔  
قولہ وسمیہ۔ منطق کی اصطلاحی تعریف انہوں نے ان الفاظ میں بیان کی ہے۔ انہ الذہ قانونیہ  
تعصم مراعاتها الذہن عن الخطا فی الفکر۔ منطق ایک آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر  
سے بچاتی ہے۔

فالآلہ تھی الواسطۃ بین الفاعل الخ۔ تعریف میں منطق کو آلہ قانونی کہا گیا ہے۔ اس لئے  
شارح نے اس قانونی آلہ کو حسی اور ظاہری مثال کے درمیان وضع فرمایا کہ جس طرح آہ بڑھی اور لکڑی  
کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ اور بڑھی کا اثر لکڑی تک اسی آہ کے واسطہ سے پہونچتا ہے۔ تب لکڑی  
کٹی ہے۔ یعنی منفعل ہوتی ہے۔ اور دو ٹکڑوں میں منقسم ہوتی ہے۔

لہذا جس طرح مذکورہ مثال میں لکڑی نے بڑھی کا اثر آہ کے واسطہ سے قبول کیا اور دو حصوں  
میں تقسیم ہو گئی۔ یعنی فاعل کے اثر کو قبول کر لیا۔ ٹھیک اسی طرح منطق بھی ایک آلہ ہے۔ اس کو



واسطہ بنا کر غور کر نیا نتیجہ صحیح تک پہنچ سکتا ہے۔

فالقید الاختیار لافراج العلة المتوسطة۔ جیسے الف علت ب لئے اور با علت ج کے لئے ہے اس مثال میں الف اور ج کے درمیان ب کا واسطہ ہے۔ اسی کو علت متوسطہ کہتے ہیں۔ شارح نے فرمایا۔ تعریف میں مذکور آخری قید علت متوسطہ کو خارج کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ کیونکہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا۔

**لفظ منطق کی تحقیق** یہ تو آپ پڑھ چکے ہیں کہ منطق سے جس طرح نطق ظاہری یعنی بول چال میں مدد ملتی ہے اسی طرح منطق سے نطق باطنی یعنی ادراک معقولات میں بھی فائدہ ہوتا ہے۔ نیز منطق کا اثر نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے یعنی اس کو نظم فصیح اور ادراک صحیح دونوں کمال حاصل ہوتے ہیں۔ لہذا لفظ منطق مصدر می ہے۔ جو اس مجموعہ قانون کے لئے بطور مبالغہ بولا جاتا ہے۔ گو منطق بعینہ نطق و گویائی ہے۔ یا پھر یہ لفظ اسم ظرف کا صیغہ ہے۔ یعنی محل نطق یا اسم آلہ ہے۔ تعریف میں منطق کو آلہ قانونی بھی کہا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منطق اسم آلہ کا صیغہ ہے۔ لیکن اسم آلہ ماننے کی صورت میں مفعول کے وزن پر منطق میمر کو بجائے فتوح کے کسرہ پڑھنا ہوگا۔ بعض لوگ منطق میں طار کو فتوح پڑھتے ہیں وہ صریح غلط ہے۔ اس لئے کہ یہ باب ضرب سے مضرب کے وزن پر ہے۔ کیوں کہ اس باب کے اسم ظرف میں آخر کے ماقبل کو کسرہ ہوتا ہے۔

قوله فالإلهی واسطة۔ چونکہ آلہ تعریف میں مانع نہ ہونے کا اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف علت متوسطہ پر بھی صادق آتی ہے۔ کیوں کہ علت متوسطہ بھی فاعل اور اس کے مفعول کے مابین واسطہ ہو کر رہتی ہے۔ اس لئے علت متوسطہ کو بھی آلہ کہنا چاہئے۔ شارح نے اس کو خارج کرنے کیلئے ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی فی وصول اثرہ الیہ کا اضافہ فرمایا۔ یعنی اس کا اثر براہ راست پہنچ جائے۔

**علت متوسطہ کے خارج ہونے کی دلیل** یہ ہے کہ علت متوسطہ فاعل و مفعول کے درمیان واسطہ یقیناً ہوتی ہے۔ مثلاً أعلت ہو ب کیلئے

اور ب علت ہو ج کیلئے۔ تو ابھی ج کے لئے علت ہوگا۔ مگر معلول تک علت بعیدہ کے اثر کے پہنچنے میں علت متوسطہ واسطہ نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ تو خود معلول میں موثر ہوتی ہے۔ اور معلول تک علت بعیدہ کا اثر نہیں پہنچتا۔ بلکہ اس کا اثر علت متوسطہ میں پہنچتا ہے۔ لہذا علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا نہیں ہے۔ اس لئے اس پر آلہ کی تعریف صادق نہیں آتی۔

والقانون هو امر کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ لیتعرف احکامہامندہ کقول النخاع الفاعل مرفوع

فانہ امر کلی منطبق علی جمیع جزئیات لیتعرف احکام جزئیات منہ حتی یتعرف منہ ان نرید امر فروع فی قولنا ضروب نرید فانہ فاعل وانہا کان المنطق الہ لادہ واسطۃ بین القوۃ العاقلۃ و بین المطالب الکسبیین فی الاکتساب وانہا کان قانونا لان مسائلہ قوانین کلیۃ منطبقۃ علی سائر جزئیاتہا کما اذا عرفنا ان السالبۃ الضوریۃ تنعکس الی سالبۃ دائیۃ عرفنا منہ ان قولنا لاشئی من الانسان یجرب بالضروریۃ ینعکس الی قولہ لاشئی من الحجر بانسان دائیۃ وانہا قالہ نعصم مراعاتہا الذہن عن الخطاء لان المنطق لیس ہو نفسہ یعصم الذہن عن الخطاء والا لم یعرف لمنطقی خطأ اصلا و لیس کذلک فانہ سببہا یخطی لاهمال الالۃ ہذا ہو مفہوم التعریف

**تجربہ** اور قانون و ہر ایک امر کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس سے ان کے احکام معلوم معلوم کئے جاسکیں جیسے نئیوں کا قول ہے کہ الفاعل مرفوع (فاعل مرفوع ہوتا ہے) پس بیشک یہ امر کلی ہے۔ جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہے۔ کہ اس کی جزئیات کے احکام اس قانون سے یعنی کل فاعل مرفوع سے معلوم ہوتے ہیں۔

قولہ حتی یعرف منہ۔ یہاں تک کہ اس (قاعدہ مذکورہ) سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشک زید مرفوع ہے۔ ہمارے قول ضرب زید میں اس لئے کہ وہ (یعنی زید) فاعل ہے۔

وانہا کان المنطق الہ۔ تعریف میں شارح نے کہا ہے کہ منطق ایک آلہ ہے۔ (یعنی منطق کو آلہ سے تعبیر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ) کیونکہ وہ (یعنی منطق) قوت عاقلہ اور مطالب کسبیین کے درمیان اکتساب میں واسطہ ہوتا ہے۔ وان کان قانونا۔ شارح نے اس آلہ کو قانون سے تعبیر کیا ہے۔ اس لئے کہ منطق کے جملہ قوانین کلی ہوتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات میں منطبق ہوتے ہیں۔

کہا اذا عرفنا ان السالبۃ الضوریۃ۔ الخ جیسا کہ جب ہم نے پہچان لیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائیہ آتا ہے۔ تو اس سے ہم نے پہچان لیا کہ بیشک ہمارا قول لاشئی من الانسان یجرب بالضروریۃ۔ " (انسان کا کوئی فرد بالضروریۃ تجرب نہیں ہے) ہمارے اس قول کی جانب منعکس ہوتا ہے کہ لاشئی من الحجر بانسان دائیۃ (یعنی حجر کا کوئی فرد بانسان نہیں ہے)۔

وانہا قال نعصم مراعاتہا الخ ماتن نے منطق کی تعریف میں نعصم مراعاتہا الذہن کے الفاظ اس لئے کہتے ہیں کہ منطق فی نفسہ خطا فی الفکر سے نہیں بچاتی۔ ورنہ تو کسی منطقی کو بالکل کوئی خطا ہی نہ عارض ہوتی (یعنی کوئی منطقی نظر و کسب میں غلطی ہی نہ کرتا) حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات وہ خطا کرتا ہے۔ آلہ کو استعمال نہ کرنے کی بنا پر ہذا ہو مفہوم التعریف۔ یہ تعریف کا مفہوم ہے۔

جس کو الگ الگ جملہ کر کے میں نے تحریر کر دیا ہے۔

## تشبیہ

قوله والقانون المنطق کی اصطلاحی تعریف بیان کرنے کے بعد اپنی عادت کے مطابق انہوں نے تعریف کے فوائد و قیود مثال دے دے کر واضح کیا ہے۔ تاکہ تعریف کا کوئی جزر باقی نہ رہ جائے کہ جس کی وضاحت نہ کر دی گئی ہو۔

فرمایا۔ قانون ایک قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں۔ جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہو۔ اور غرض اس قاعدہ سے یہ ہوتی ہے کہ اس قاعدہ کلیہ کی جتنی جزئیات ہوں۔ سب کی سب کو وہ شامل ہو جائے۔ پھر اس قاعدہ کلیہ کو نحو کی ایک مثال دے کر سمجھایا ہے۔

فرمایا۔ کقول النخاعة الفاعل مرفوع۔ جیسے علماء نحو کا ایک قانون ہے کہ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے جو تمام فاعلوں پر منطبق ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے ضرب زدہ کہا۔ تو اس مثال میں زید فاعل اور ضرب فعل ہے۔ اور فاعل ہونے کی وجہ سے اسی قاعدہ کے مطابق زید مرفوع ہے۔

پھر منطق کو آگے سے تعبیر کرنے کی وجہ شارح نے بیان فرمائی کہ انما کان المنطق آتہ کہ منطق آگے اسوجہ سے ہے کہ کیونکہ یہ قوت عاقلہ (یعنی نفس ناطقہ) اور مطالب کسبیہ کے درمیان کسب کرتے وقت واسطہ ہوتا ہے۔ پھر منطق کو قانون سے تعبیر کرنے کی وجہ بیان کی کہ انما کان قانوناً، منطق کو قانون اس لئے کہا ہے۔ کیونکہ اس کے مسائل قوانین کلیہ ہوتے ہیں۔ جو اس کلی کی تمام جزئیات میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے جب ہم نے یہ قانون پڑھ لیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے تو اس قاعدہ سے ہم جان لیں گے کہ ہمارا قول لا شئ من الانسان یجوز بالضرورة کا عکس لا شئ من الحي بالسان دائماً آئے گا۔

وانما قال بعضهم مراعاهما الذہنی۔ تعریف میں مانتے کہ یہ کہ منطق کی رعایت ذہن کو نظاً فی الفکر سے بچاتی ہے۔ کیونکہ فی نفسہ منطق کسی کو خطار فی الفکر سے نہیں بچاتی۔ اور اگر ایسا ہوتا تو کسی منطقی کو کبھی خطار ہی عارض نہ ہو کرتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ منطقی جب قواعد سے غافل ہو جاتا ہے یا قانون کی پابندی سے الگ ہو جاتا ہے۔ تو وہ خطار کرتا ہے۔ یہ تھا تعریف کا مفہوم جو ہم نے اجمالاً عبارت کے تحت آپ کے سامنے پیش کیا ہے۔

اعتراض۔ ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ شارح نے فرمایا کہ منطق قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مطالب کسبیہ کے لئے قوت عاقلہ قابل تو ہے مگر فاعل نہیں ہے۔ اور اگر فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ منطق کو آگے سے تعبیر کرنا کیسے درست ہوگا۔

جواب۔ متاخرین مناطقہ جیسے امام رازی وغیرہ نے حکم کو نفس ہی کا فعل اور اثر تسلیم کیا تو اس میں کوئی اشکال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فعل کے لئے کسی نہ کسی فاعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ قوت عاقلہ ہی ہو سکتی ہے اس لئے منطق کا واسطہ ہونا ثابت ہو گیا۔

لیکن اگر حکم کو ادراک یعنی انفعال کہا جائے تو ماننا پڑے گا کہ قوت عاقلہ فاعل حقیقت میں نہیں ہے۔ اب منطق کو یا تو اس وجہ سے آکر کہا ہوگا کہ افہام کے لحاظ سے ادراکات کے لئے قوت عاقلہ کا فاعل ہونا متبادر الی الفہم ہے۔ یعنی چونکہ ادراکات کا فیضان نفس انسانی سے صادر ہونے والے افعال مثلاً احساس۔ توجہ۔ نظر وغیرہ کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے بظاہر متبادر ہی ہوتا ہے۔ کہ یہ اسی کے افعال ہیں اور متبادر الی الفہم کے لحاظ سے لفظ کا اطلاق کسی چیز پر اگرچہ واقعہ کے خلاف ہی ہو۔ مگر کوئی حرج نہیں ہے۔

قولہ لان مسائلہ۔ ان الفاظ سے شارح نے منطق کے قانون بمعنی قضایا کلیہ کہنے کی دلیل دی ہے کہ منطق کے سارے مسائل قواعد کلیہ ہوتے ہیں۔ اسی لئے کسی فن کے مسائل ایسے قضایا ہوتے ہیں جو موضوع فن کو موضوع اور اس کے عوارض ذاتیہ کو محمول بنانے سے حاصل ہوتے ہیں اور چونکہ منطق کا۔ موضوع مقولات ثانیہ ہی ہیں۔ اور وہ کلیات ہیں لہذا انہیں کو موضوع بنائیں گے۔ اور ان کے عوارض ذاتیہ کو ان کا محمول بنائیں گے۔ تو اس سے جو قضیہ نکلے گا وہ قضیہ کلیہ ہوگا۔ مثلاً منطق کا قاعدہ ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان عینین میں مساوات ہوگی ان کی تقضین کے درمیان بھی مساوات پائی جائے گی۔ یہ اپنی تمام جزئیات میں پایا جائے گا۔

واما احترامہ فالآلہ بمنزلۃ الجنس والقانونیۃ بمنزلۃ الفصل یخرج الآلات الجزئیۃ لاسباب الصنائع وقولہ تعصم مراعاتہا الذہن عن الخطاء فی الفکر یخرج العلوم القانونیۃ التی لا تعصم مراعاتہا الذہن عن الضلال فی المقال کالعلوم العربیۃ وانہا کان ہذا التعریف رسماً لان کونہ الہ غارض من عوارضہ فان الذاتی للشیء انہا یکون لہ فی نفسہ والالیۃ للمنطق لیست لہ فی نفسہ بل بالقیاس الی غایۃ من العلوم الحکمیۃ ولانہ تعریف بالغایۃ اذغایۃ المنطق العظمۃ عن الخطاء فی الفکر وغایۃ الشئی تكون خارجۃ عنہ والتعریف بالخارج۔

**ترجمہ** اور بہر حال اس کے احترامات (منطق میں ذکر کی گئی قیود سے) پس لفظ آلہ بمنزلۃ جنس کے ہے اور القانونیۃ بمنزلۃ فصل ہے۔ جو آلات جزئیہ کو خارج کرتا ہے۔ (وہ آلات جزئیہ جو اہل صنعت و حرفت کے لئے ہوتے ہیں)۔ اور اس کا قول تعصم مراعاتہا الذہن عن الخطا فی الفکر۔ ان علوم قانونی کو خارج کرتا ہے۔ جن کی رعایت ذہن کو ضلالت و گمراہی سے نہیں بچاتی۔ بلکہ وہ قوانین مقال (اقوال) میں غلطی سے بچاتے ہیں جیسے علوم عربیہ۔

وانہا کان ہذا التعریف :- اور بیشک یہ تعریف رسم ہے۔ اس لئے کہ اس کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عارض ہے۔ (جو ذات سے خارج اور اس کو عارض ہے) اس لئے کہ ذاتی خفی کی

اس کی ذات میں ہوتی ہے۔ (یعنی شئی کی ذاتیات شئی میں داخل ہوتی ہیں) او۔ اس کا جزر ہوتی ہیں) والایہ للمنطق اور منطق کیلئے آلہ ہونے کا وصف اس کی ذات میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ اس کے غیر کی طرف نسبت کے لحاظ سے ہے۔ عموم میں سے۔ اور بیشک اس قسم کی تعریف تعریف بالغایۃ کہلاتی ہے۔ اس وجہ سے کہ منطق کی غرض وغایت فکر میں خطا سے حفاظت ہے۔ اور شئی کی غایت شئی سے خارج ہوا کرتی ہے۔ اور وہ تعریف جو امر خارج سے کی جاتی ہے وہ رسم کہلاتی ہے۔ اس کو حد یعنی تعریف حقیقی نہیں کہا جاتا۔

**تشریح**

قولہ واما احترازنا اتہ۔ منطق کی تعریف جو قیود ذکر کی گئی ہیں۔ شارح نے سابق میں ان کے فوائد کو ذکر کیا ہے۔ اب اما احترازاتہ کے عنوان سے اس تعریف کے احترازات کا ذکر کریں گے۔ یعنی یہ کہ فلاں قید سے فلاں چیز خارج ہے۔ وغیرہ لہذا فرمایا فالایہ تعریف میں پہلی قید لفظ آکر ہے جس کے متعلق فرمایا کہ یہ بدرجہ جنس ہے جس میں دونوں طرح کے آلات داخل ہیں۔ اول آلات باطنی اور دوسرے آلات حسیہ جن کے ذریعہ شیاں خارجہ کو بنایا جاتا ہے۔

قولہ والقانونیۃ۔ اور تعریف میں مذکور لفظ القانونیۃ بدرجہ فصل ہے جس سے آلات حسیہ جزئیہ خارجیہ خارج ہو گئے قولہ تعصم مراعاتہا۔ الخ یہ قید درحقیقت ان علوم قانونیہ کو خارج کرنے کے لئے ہے جو فکری خطا سے نہیں بچاتے۔ بلکہ ان کا کام یہ ہے کہ الفاظ اور عبارت میں جو غلطی ہوتی ہیں۔ ان کی رعایت کرنے سے تخطائی اللفظ یا خطائی اعراب اللفظ سے حفاظت ہوتی ہے جیسے علم نحو و علم صرف وغیرہ۔

قولہ وانما کان هذا التعریف سماً۔ شارح نے فرمایا کہ منطق کی اس تعریف کو حد کے بجائے رسم اسوجہ سے کہا گیا ہے۔ کیوں کہ تعریف ہمیشہ ذاتیات سے ہوتی ہے۔ اور ذاتیات شئی کی حقیقت کا جزر ہوتے ہیں۔ اور تعریف اس جگہ ایسے امور کی گئی ہے جو منطق کی حقیقت اور ذات سے خارج اور بدرجہ اوصاف ہیں جن کو شارح نے عوارض سے تعبیر کیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو تعریف عوارض سے کی جاتی ہے۔ وہ رسم ہوتی ہے اس کو حد نہیں کہا جاتا۔

وہنا فائدہ جلیلہ وہی ان حقیقۃ کل علم مسائل لانہ قد حصلت تلك المسائل اولاً ثم وضع اسم العلم بانہا فلا یكون له ماہیۃ حقیقۃ وراۃ تلك المسائل فہ معرفۃ بحسب حدہا وحقیقۃ لا تحصل الا بالعلم بحمیم مسائل۔ وکیس ذلك مقدمۃ للشروع فیہ وانہا المقدمۃ معرفۃ بحسب فائدہ صوح بقولہ وراۃ سمۃ دون ان یقول وحدہ الی غیر ذلک من العبارات تنبیہا علی ان مقدمۃ الشروع فی کل علم رسمہ لا حدہ فان قلت العلم بالمسائل هو التصدیق بہا ومعرفۃ العلم بمحدہ تصورہ والتصور لا یستفاد من التصدیق قلت العلم بالمسائل حتی اذا حصل التصدیق بحمیم المسائل حصل العلم بالمطلوب وکیں تصور العلم بالمطلوب لا یوقف علی تصور تلك التصدیقات لاعلی نفسها فالتصور غیر مستفاد من التصدیق۔

## ترجیمہ

ابھی آپ پڑھ چکے ہیں المنطق وهو الیقاؤ الذیۃ الی کے ضمن میں یہ بحث آچکی ہے کہ یہ منطق کی حد ہے یا رسم ہے۔ اور یہ بھی کہ حد کس کو اور رسم کسے کہتے ہیں۔ شارح نے اس جگہ اسی امر پر کلام کیا ہے۔ فرمایا۔ وہ ہنا فاعداً جلیلة۔ اور اس جگہ ایک بڑا فائدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہوتے ہیں کیونکہ یہ مسائل اولاً حاصل ہوتے ہیں پھر اس کے بعد ان کے مقابل کا نام رکھا جاتا ہے۔ لہذا پس نہیں ہے اس علم کی حقیقت اور ماہیت علاوہ ان مسائل کے (یعنی جو مسائل ہیں وہی علم ہے اور علم نام انہیں مسائل کا ہے)۔ فہموفتہ بحسب حدہ۔ پس اس (علم) کی معرفت بحمدہ و تحقیقہ حاصل نہیں ہوتی مگر جمیع مسائل کے جان لینے کے بعد۔ اور یہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہے۔ بیشک مقدمہ تو اس کی معرفت برسمہ کا نام ہے اسی لئے شارح نے صراحت سے درسموہ کہا ہے۔ اور حدودہ وغیرہ نہیں کہا ہے۔ تنبیہا علی ان مقدمۃ الشیوع۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کا مقدمہ فی الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ اس کی حد۔ فان قلت۔ پس مگر تو اعتراض کرے کہ علم بالمسائل درحقیقت تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ اور علم کی بحمدہ معرفت اس کے تصور کا نام ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ تصور کو تصدیق سے نہیں حاصل کیا جاسکتا۔

قلت العلم بالمسائل۔ میں جواب دوں گا کہ علم بالمسائل بیشک تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی تو علم مطلوب حاصل ہو جائیگا۔ لیکن علم مطلوب کا تصور بحمدہ تو وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نہ کہ نفس تصدیق پر۔ لہذا پس تصور غیر متفاد ہے۔ تصدیق سے (یعنی تصور کا تصدیق سے حاصل کرنا لازم نہیں آیا۔ بلکہ علم کا تصور بحمدہ تصدیقات کے تصور پر لازم آیا۔ اور اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔

## تشریح

ہنا فاعداً جلیلة۔ فائدہ جلیلہ کے عنوان سے شارح نے پہلے ایک تمہید بیان کی۔ فرماتے ہیں کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہو کر تے ہیں۔ کیونکہ پہلے یہ مسائل ہی حاصل ہوتے ہیں۔ پھر ان کے مسائل کو علم کا نام دیا جاتا ہے۔ لہذا علم کی حقیقت اور ماہیت اس علم کے مسائل ہوتے۔ فہموفتہ بحمدہ۔ پس اس علم کی بحمدہ معرفت جمیع مسائل کی معرفت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور جمیع مسائل کا معلوم کر لینا اس علم کے مقدمہ میں ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقدمہ میں تو ضروری مسائل اجمالاً بیان کئے جاتے ہیں۔ اور وہ مسائل اس علم کے متعلقات ہوتے ہیں۔ فی نفسہ علم نہیں ہوتے۔ اسی لئے ماتن نے تعریف اپنے ان الفاظ سے شروع کی ہے۔ و رسموہ اور انہوں نے حدودہ نہیں کہا۔ تنبیہا علی ان مقدمۃ الشیوع الی اس بات پر آگاہ کرتے ہوئے کہ علم میں شروع کرنے سے پہلے جو مقدمہ ہوتا ہے۔ اس میں اس علم کی رسم ہوتی ہے۔ اس کی حد نہیں ہوتی۔

فان قلت العلم بالمسائل تمہید بیان کر کے اب اعتراض وارد فرمایا کہ اگر تم یہ اعتراض کرو کہ علم بالمسائل ہی تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ اور علم کی بحمدہ معرفت اس کا تصور کرنا ہے۔ اور تصور کو تصدیق سے حاصل

نہیں کیا جاسکتا۔ اعتراض ذکر کرنے کے بعد اب اس کا جواب نقل کرتے ہیں۔ فرمایا قلت العلم بالمسائل میں جواب دوں گا۔ علم بالمسائل یقیناً تصدیق بالمسائل ہی کو کہتے ہیں یہاں تک جب جمع مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔ تو علم مطلوب بھی حاصل ہو جائیگا۔

ولکن تصور العلم المطلوب۔ مگر علم مطلوب کا تصور متحدہ تو وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نفس تصدیقات پر موقوف نہیں ہے۔ اس لئے تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا لازم نہیں آتا۔

اعتراض :- شارح نے فائدہ جلیلہ بیان کیا جس پر یہ فرمایا کہ "ان حقیقہ کل علم" ہر علم کی حقیقت اسکے مسائل ہوتے ہیں۔ دوسری جانب اس کے خلاف فرمایا کہ "العلم بالمسائل ہو التصدیق بالمسائل" علم بالمسائل ان مسائل کی تصدیق کا نام ہے یعنی علم کی حقیقت مسائل کی تصدیق ہے نہ مسائل اس میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ جواب :- بعض مخصوص مثلاً فہم، نحو، صرف، اور منطق و فلسفہ وغیرہ کا اطلاق کبھی ان کے مسائل پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ زید نحو جانتا ہے۔ یعنی اس کے متعین مسائل سے باخبر ہے اور کبھی معلومات مخصوصہ کی تصدیق پر علم کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ پہلے اطلاق کے لحاظ سے علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں۔ جیسے مصنف نے پہلے ذکر کیا ہے۔

اور دوسرے اطلاق کے اعتبار سے ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل کی تصدیق ہے۔ جیسا کہ مصنف نے ثانیاً ذکر کیا ہے۔

سوال :- موضوع علم، مبادیات علم، اور مسائل علم۔ یہ تینوں علوم ہر علم کے اجزاء ہوتے ہیں جیسا کہ مصنف نے خاتم کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ پس صرف مسائل علم پر علم کا اطلاق کیونکہ درست ہوگا۔

جواب :- چونکہ مسائل علم بالذات مقصود ہوتے ہیں۔ اور موضوع و مبادی تبعاً مقصود ہوتے ہیں۔ اس لئے مقصود بالذات ہی کو شارح نے علم کہا ہے۔ اس سے دوسرے اجزاء کی نفی نہیں ہوتی فرق مقصود بالذات و مقصود بالتبع کا ہے۔

آپ کو معلوم ہے کہ موضوع کی اس واسطے ضرورت ہے کہ تاکہ اس کے ذریعہ مسائل علم سے ربط پیدا ہو جائے۔ اور مبادی کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ مسائل کے لئے موقوف علیہ ہوتے ہیں۔ اور مسائل کا سمجھنا ان پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا ضرورت چونکہ اپنی اپنی جگہ تینوں کی ہے۔ اس لئے شدت احتیاج کی بنا پر ان کو اجزاء علوم میں شمار کر لیا گیا ہے۔ ورنہ حقیقتہً مسائل علم ہی اجزاء علم ہیں۔ نہ کہ موضوع اور مبادیات ان کو اجزاء کہنا تسمیہ ہے۔

قال وليس كله بدیهیا والا لا مستغنی عن تعلم ولا نظریا والا لا داسر وتسلسل بل بعضه بدیهی وبعضه نظری مستفاد منه۔ اقول هذا الاشارة الى جواب معارضة توردها وتوجیهها ان

یقال المنطق بدیهی فلا حاجة الی تعلمه بیان الاول انه لو لم یکن المنطق بدیهی لکان کسبیا فاحتیج فی تحصیلہ الی قانون اخر وذلك القانون الیض یحتاج الی قانون اخر فاما ان یدور بہ الاکتساب او یتسلسل وہما محالان۔

## ترجمہ

ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس کا (یعنی علم کا) کل بدیہی نہیں ہے۔ ورنہ اس کے بڑھنے پڑھانے سے مستفی ہوئے۔ (جبکہ واقع میں ایسا نہیں کہ ہم پڑھنے اور بڑھانے کے محتاج ہیں۔) اور نظری بھی نہیں ہے ورنہ یاد و لازم آتا یا تسلسل۔ بلکہ اس کا بعض بدیہی ہے اور بعض نظری ہے جو اس سے (یعنی بدیہی سے) حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کی مذکورہ بالا عبارت ایک معارضہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ وہ معارضہ جو اس موقع پر وارد کیا جاتا ہے۔ اور اس کی توجیہ (تفصیل) یہ ہے کہ کہا جانے کہ منطق بدیہی ہے۔ پس اس کے حاصل کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ اول کا بیان یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی نہ ہوگی تو البتہ وہ کیسی ہوگی۔ پس احتیاج ہوگی اس کے حاصل کرنے میں دوسرے قانون کی اور یہ دوسرا قانون بھی دوسرے یعنی (تیسرے) قانون کا محتاج ہوگا۔ پس یا اس درجہ میں پہنچ کر سلسلۂ اکتساب دائر ہوگا (یعنی اول کی طرف واپس آئے گا) یا مسلسل آگے سلسلہ جاری رہے گا (تیسرے سے جو تھے وغیرہ کی طرف) اور یہ دونوں (دور اور تسلسل) محال ہیں۔

## تشریح

اقال دلیس کلہ الذ علم کی تعریف۔ اس کی تقسیم اولی سے فارغ ہو کر ماتن نے فرمایا۔ اس علم کے مجموعہ افراد بدیہی نہیں ہیں۔ ورنہ اس کے تعلم سے استغناء ہوتا اور یہ واقع کے خلاف ہے کلمہ اور میں جن کے حاصل کرنے میں ہم پڑھنے پڑھانے اور دوسرے کے معلوم کرنے کے ضرورت مند ہیں)

والانظر یا۔ اسی طرح علم کل کا کل نظری بھی نہیں ہے ورنہ دور لازم آئے گا یا تسلسل لازم آئے گا۔ (اور چونکہ دور و تسلسل دونوں محال ہیں۔ اس لئے جمیع علوم کا نظری ہونا بھی محال و باطل ہے)

بل بعضہ بدیہی۔ لہذا تیسرا اور درمیانی صورت یہ ہے کہ علم کا بعض حصہ بدیہی اور بعض حصہ نظری ہے جس کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول ہذا انتشاراً۔ چونکہ ماتن نے مسائل منطق کو اپنے رسالے میں بہت مختصر انداز میں تحریر کیا ہے اس لئے اس موقع پر وارد ہونے والے اعتراض کو نقل کے بغیر اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ علم کا بعض بدیہی اور بعض نظری ہے جو بدیہی سے مستفاد ہے۔

شارح فرماتے ہیں۔ ماتن کی یہ عبارت اس موقع پر ایک وارد ہونے والے اعتراض کے رد کی جانب اشارہ ہے اور اس کا بیان یہ ہے۔

اعتراض۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی ہے تو اس کو سیکھنے اور دوسرے سے حاصل



کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی نہ ہوگی تو نظری ہوگی۔ اور جب کسی ہوگی تو اس کو حاصل کرنے کے لئے ایک قانون کی احتیاج ہوگی۔ اور یہ قانون بھی نظری ہوگا جو دوسرے قانون کا محتاج ہوگا پس یا سلسلہ التساب اول کی طرف دائرہ راجع ہوگا۔ تو دور اور اگر مسلسل تیسرے قانون اور چوتھے قانون کی طرف جاری رہے گا تو مسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں۔ اور جو چیز کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال اور باطل ہوتی ہے۔ لہذا تمام منطق کا نظری ہونا بھی محال ہے۔ اور یہ باطل ہے۔

مدعی جب اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرے اور خصم اس دلیل کے کسی مقدمہ کو یا ہر مقدمہ کو متعین طور پر منع کر دے۔ اور کہے لانسلم یا کہدے ممنوع تو اس کو اصطلاح میں مناقضہ کہا جاتا ہے دوسرا نام نقض تفصیلی ہے۔

خصم کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مسئلہ کے استدلال کے مقدمات کو تسلیم نہ کرنے کے وجہ بھی بیان کرے۔ مقصد اس سے خصم کا یہ ہوتا ہے کہ میرے نزدیک یہ مقدمات تسلیم نہیں ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ مقدمہ یا مقدمات بدیہیات اور اولیہ نہ ہوں۔ اور خصم اگر اس منع کی سند پیش کر دے تو اس کو سند منع کہا جاتا ہے مثلاً یہ کہے کہ میں یہ مقدمہ تسلیم نہیں کرتا ایسا اس وقت ہو سکتا تھا جب اس طرح پر ہوتا۔ اور یہ کیونکہ جائز نہیں کہ اس طرح پر ہو وغیرہ۔

نقض اجمالی۔ اور اگر خصم کسی غیر متعین مقدمہ کو منع کرے یعنی تسلیم نہ کرے مثلاً یہ دلیل مع جمیع مقدمات کے درست نہیں ہے۔ گو یا اس کے نزدیک کسی غیر متعین مقدمہ میں کمی نظر آئی ہے تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں۔ اس صورت میں منع وار د کرنے کے لئے منع کرتے وقت جس مقدمہ پر منع وار د کیا ہے۔ اس کو دلیل بھی دینا ہوگی۔ بلا دلیل یہ منع غیر مسموع ہوگا۔

معارضہ ضدہ۔ مدعی نے جو دعویٰ اور دلیل پیش کی ہے خصم اس کے برخلاف دعویٰ کر کے اس پر دلیل قائم کر دیتا ہے۔ تو اس کو معارضہ کہا جاتا ہے۔ منن اور شرح میں احتیاج الی المنطق کو دلیل سے ثابت کیا گیا تھا۔ اس کے مقابلہ میں معترض نے منطق کے بدیہی ہونے کو ثابت کر کے عدم احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا ہے۔ اسی کا نام اصطلاح میں معارضہ ہے۔

اقسام معارضہ۔ پھر معارضہ کی تین قسمیں ہیں۔ اول معارضہ بالقلب۔ معارضہ بالمثل۔ اور معارضہ بالغیر۔ اگر مدعی اور خصم دونوں کی مادہ اور صورت دونوں میں ایک ہوں۔ جیسے معارضہ عامۃ الورد و یا قیاس فقہیہ تو اس کو معارضہ بالقلب کہا جاتا ہے۔

معارضہ بالمثل۔ اگر دونوں صورت میں متحد ہوں۔ مادہ میں نہیں۔ تو اسے معارضہ بالمثل کہتے ہیں معارضہ بالغیر۔ دونوں کی دلیلیں ایک دوسرے سے صورت و مادہ دونوں میں متحد ہوں۔ تو اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں۔ باقی فن کی بوری معلومات متعلقہ کتابوں سے حاصل کیجئے۔۔۔ محمد حسن بانڈوی

لا يقال لا يلزم الدور او التسلسل وانما يلزم ذلك لولم ينته الاكتساب الى قانون بدیهی وهو م لا نقول المنطق مجموع قوانين الاكتساب فاذا فرضنا ان المنطق کسی بعدا ولنا اکتساب قانون منها والتقدير ان الاکتساب لا يتم الا بالمنطق فيتوقف اکتساب ذلك القانون على قانون اخر فهو ايضا کسی على ذلك التقدير فالدور او التسلسل لازم وتقرير الجواب ان المنطق ليس بجميع اجزائه بدیهی والا لاستغنى عن تعلمه والا بجميع اجزائه کسیا ولا يلزم الدور او التسلسل كما ذكره المعتوض بل بعض اجزائه بدیهی كما في الاشكال الاول والبعض الاخر کسی کما في الاشكال والبعض الاکسی انما يستفاد من البعض البدیهی فلا يلزم الدور ولا التسلسل -

**ترجمہ** اعتراض نہ کیا جائے کہ ہم دور اور تسلسل کے لازم آنے کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ اس وقت لازم آتا جب سلسلہ اکتساب کسی قانون بدیهی پر بنتی نہ ہوتا۔ اور وہ ممنوع ہے۔

لانا نقول۔ اس نے ہم جواب دیں گے کہ منطق قوانین اکتساب کے مجموعے کا نام ہے پس جب ہم نے فرض کیا کہ منطق کسی ہے۔ اور ہم نے اس کے کسی قانون کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا۔ اور فرض کردہ صورت یہ ہے کہ اکتساب بغیر منطق کے تام نہیں ہوتا۔ تو اس قانون کا اکتساب دوسرے قانون کا محتاج ہوگا۔ اور وہ بھی کسی ہے۔ اس مفروضہ پر یہ تو دور یا تسلسل لازم آئیں گے۔

وتقرير الجواب۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ بدیهی نہیں ہے۔ ورنہ اس کے تعلم سے استغفار ہوتا۔ اور نہ ہی اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ وہ کسی ہے۔ ورنہ دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا۔ جیسا کہ معترض نے اس کو ذکر کیا۔

بل بعض اجزائه۔ بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیهی ہیں۔ جیسے شکل اول اور دوسرے بعض کسی (نظری) ہیں جیسے باقی اشکال (شکلیں سات بیان کی جاتی ہے)۔ اور وہ بعض جو کسی ہیں۔ وہ ان بعض سے حاصل کی جاتی ہیں۔ جو بدیهی ہیں۔ پس نہ دور لازم آتا ہے اور نہ تسلسل۔

**تشریح** لا يقال الخ۔ شارح اور مآثر نے بعض منطق کو بدیهی اور بعض کو نظری بیان کرنے کی دلیل میں کہا تھا کہ اگر تمام کو نظری مان لیا جائیگا تو دور لازم آئیگا۔ یا تسلسل لازم آئیگا۔

لا يقال سے شارح نے بیان کیا کہ اس پر بعض نے یہ اعتراض کیا کہ دور اور تسلسل لازم نہیں آتے۔ کیونکہ دور یا تسلسل اس صورت میں لازم آسکتے تھے۔ جب اکتساب کا سلسلہ کسی بدیهی قانون پر ہو جو ختم نہ ہو جاتا۔ اور یہ تسلیم نہیں ہے۔ لانا نقول شارح نے کہا۔ دور اور تسلسل دونوں کا اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ منطق اکتساب کے جمیع قوانین کا نام ہے۔ جب ہم نے فرض کر لیا کہ منطق کسی اور نظری ہے اور پھر ہم نے اسی کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا۔ اور مفروضہ یہ ہے کہ اکتساب صرف منطق ہی سے کامل ہوگا تو منطق

کے اس قانون کا حاصل کرنا۔ اس کے دوسرے قانون پر موقوف ہوگا۔ اور وہ کبھی کسی ہی ہے تو دور بھی لازم آئے گا اور تسلسل بھی لازم آئے گا۔

تقریر الجواب۔ دور اور تسلسل کے اعتراض کو صحیح مان کر شارح نے دونوں کا جواب دیا ہے کہ چونکہ منطق جمیع اجزاء نہ بدیہی ہے۔ اور نہ جمیع اجزاء نہ نظری ہے۔ ورنہ تو معترض نے جیسا کہ اپنے اعتراض میں کہا ہے۔ دور بھی تسلسل بھی دونوں لازم آجاتے۔

بل بعض اجزاء بدیہی۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ منطق کے بعض اجزاء تو بدیہی ہیں جیسے شکل اول اور دوسرے بعض نظری ہیں جیسے باقی شکلیں۔ اور ان بعض کسی کو بطریق نظر و فکر بدیہی سے حاصل کر لیا جاتا ہے تو دور لازم آئے گا نہ تسلسل لازم آئے گا۔

شکل اول کی مثال کل انسان حیوان و کل حیوان جسم ینتم کل انسان جسم۔ اسی طرح قیاس استثنائی متصل بھی بدیہی الانتاج ہوتا ہے۔ کیوں کہ جب ایک آدمی ملازمہ کے معنی کو جانتا ہے اور اس کو بھی کہ ملزوم موجود ہے۔ تو وہ لازم کے وجود سے بھی یقیناً واقف ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر نقیض تالی کا استثناء کیا جائیگا تو اس کا نتیجہ بھی بدیہی ہو کرتا ہے۔ مثلاً ہمدا قول ان کان هذا انسانا حیوان لکنہ لیس بحیوان ینتم انہ لیس بحیوان

اسی طرح استثنائی منفصل اور عکس اور نقیض میں بھی بہت سے مسائل بدیہی ہیں۔

اعتراض۔ جب ان کے بہت سے مسائل بدیہی ہیں تو ان کو کتابوں میں ذکر و بیان کی کیا ضرورت تھی؟ جواب۔ ایک جواب اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی خفا ہوگا تو بیان سے وہ خفا دور ہو جائے گا اور خفا کا ہونا بدایت کے منافی نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انہیں بدیہیات سے نظری کو حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے ان کو بیان کر دیا گیا ہو والبعض الکسبی۔ دور اور تسلسل کا اعتراض تیسری صورت یعنی بعض بدیہی اور بعض نظری والی میں بھی وارد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جو کسی ہیں ان کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کرنے کی احتیاج ہوگی۔ اور جن سے حاصل کریں گے وہ بھی نظری ہوں گے۔ اور سلسلہ التساب اول کی طرف رجوع کرے گا۔ تو دور اور آگے جاری رہے گا تو تسلسل لازم آئے گا۔

واعلم ان ہما مقامین الاول الاحتیاج الی نفس المنطق والثانی الاحتیاج الی تعلمہ والدلیل انہما ینھض علی ثبوت الاحتیاج الیہ لالی تعلمہ والمعارضۃ المدکورۃ وان فرضنا اتمامہما لا یتدل الی علی الاستغناء عن تعلم المنطق وهو لا یناقض الاحتیاج الیہ فلا یمکن انہ لا یحتاج الی تعلم المنطق لکونه ممرس یا جمیع اجزائہ و لکونه معلوماً بشئی آخر وتكون الحاجة ماسة الى نفسه في تحصيل العلوم النظرية

## ترجیمہ

اور جان تو کہ اس جگہ دو باتیں ہیں۔ اول احتیاج الی نفس المنطق (نفس منطق کی جانب احتیاج کا ہونا) دوم احتیاج الی تعلم۔ یعنی منطق کے پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت۔ اور دلیل قائم ہوتی ہے۔ احتیاج الی المنطق کے ثبوت پر نہ کہ اس کے سیکھنے اور حاصل کرنے کے ثبوت پر۔

قولہ وان فرضنا انها ما۔ اور اگر ہم دلیل کا نام نہ تو تسلیم کریں تو وہ نہیں دلائل کرتی مگر استغفار پر منطق کے تعلم سے (یعنی دلیل سے صرف تعلم منطق کا استغفار ثابت ہوتا ہے) اور وہ احتیاج الی المنطق کے منافی (منافض) نہیں ہے۔ فلا بعد الی۔ پس بعد نہیں ہے کہ تعلم منطق کی احتیاج نہ ہو۔ اس کے مجموعہ اجزاء بدیہی ہونے کی وجہ سے اور اس کے شئی آخر کے ذریعہ معلوم ہو جانے کی وجہ سے۔

وتكون الحاجة ماسة۔ اور حاجت نفس منطق کی باقی ہو۔ علوم نظریہ کے حاصل کرنے میں۔

قولہ واعلم ان طهنا مقامين۔ سابق میں جو معارضہ وارد کیا گیا ہے۔ یہاں اس کا دوسرا جواب دیا گیا ہے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس جگہ دو چیزیں ہیں۔ ۱۔ نفس منطق کی جانب احتیاج۔ ۲۔ منطق کے تعلم کی جانب احتیاج۔ حاصل یہ ہے کہ مسائل دو الگ الگ ہیں۔ اور معارضہ میں جو دلیل قائم کی گئی ہے۔ وہ الاحتیاج الی نفس المنطق پر قائم ہوتی ہے۔ اور احتیاج الی تعلم المنطق پر قائم نہیں ہوتی۔

والمعارضة المدكورة۔ اول تو مذکورہ معارضہ اپنی جگہ محل بحث ہے۔ لیکن اگر اس کا نام ہونا ہم تسلیم بھی کر لیں تو معارضہ میں جو دعویٰ اور دلیل ذکر کی گئی ہے وہ صرف تعلم منطق سے استغفار پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ منطق کو سیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ تو منطق کے سیکھنے کی حاجت کا نہ ہونا نفس منطق کی جانب احتیاج کے منافی نہیں ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ تعلم منطق سے استغفار ہو۔ اور اس کے تعلم کی ضرورت نہ ہو کیونکہ وہ مجموعہ اجزاء بدیہی ہے۔ یا اس وجہ سے اس کو شئی آخر سے معلوم کیا جا سکتا ہو۔ مگر نفس منطق کی جانب احتیاج نظریات کے حاصل کرنے کے لئے باقی ہو۔ استغفار نہ ہو۔ لہذا معارضہ بے محل ہے۔

فالدکوری فی معرض المعارضة لا یعم للمعارضة لانها المقابلة علی سبیل الممانعة

## ترجیمہ

پس معارضہ کے موقع پر جس کو ذکر کیا گیا ہے۔ وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ وہ یعنی معارضہ نام ہے مقابلہ علی سبیل الممانعة کا۔

## تشریح

فالدکوری۔ جو معارضہ ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ ختم کی دلیل کے مقابل بن سکے۔ کیوں کہ اصطلاح میں معارضہ اقامۃ الدلیل علی خلاف مدعا کا نام ہے۔ یعنی استدلال نے جو اپنے دعویٰ کے لئے دلیل ذکر کی ہے۔ ختم اس کے خلاف دعویٰ پر دلیل قائم کر دے۔ اور مذکورہ بالا معارضہ سے مدعا کے خلاف ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ علم منطق کے تعلم سے استغفار کا ثبوت

ہوتا ہے۔ جو احتیاج الی المنطق کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے۔ علم نظری کے حاصل کرنے کے لئے منطق کی احتیاج ہو۔ اور منطق کے بدیہی ہونے کی وجہ سے تعلم کی احتیاج نہ ہو۔ ایسا ممکن ہے۔

قولہ لا یصلح للمعارضۃ۔ اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ معارضہ کی صلاحیت نہ رکھنا اس صورت میں ہے جب تقریر شارح کے طریقہ پر بیان کی جائے۔ لیکن اگر تقریر کا انداز بدل دیا جائے تو یہ بات لازم نہیں آتی۔

تقریر کا حاصل یہ ہے۔ اگر منطق کو محتاج الیہ مانا جائے تو دو صورتیں ہیں۔ منطق بدیہی ہے۔ یا نظری ہے اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ بدیہی ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس سے لازم آتا ہے۔ کہ منطق کے تعلم سے استغناء ہے حالانکہ منطق کے تعلم سے استغناء نہیں ہے۔

اور نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں یا دور لازم آتا ہے اور یا سچہ تسلسل لازم آتا ہے۔ اس تقریر کی بنیاد پر مذکورہ معارضہ نفس منطق کی احتیاج کی نفی پر دلالت کرے گا۔ اور اس جواب کی حاجت ہوگی۔ جو ماتن نے ذکر فرمایا ہے۔

قال البتہ الثانی فی موضوع المنطق موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضہ الثانیۃ تعلقہ لہا ہو ہوا ی لذاتہ اولہا یساویہ اولجزئہ فہو موضوع المنطق المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ لان المنطق یبحث عنہما من حیث انہما توصل الی مجهول تصوری او تصدیقی ومن حیث انہما یتوقف علیہا الموصل الی التصور لکونہا کلیۃۃ و ذاتیۃ او عرضیۃ وجنساً او فصلاً او عرضاً او خاصۃ ومن حیث انہما یتوقف علیہ الموصل الی التصدیق اما لتوقف اقرباً لکونہا قضیۃ وعکس قضیۃ ولفیض قضیۃ واما لتوقف ابعداً لکونہا موضوعات ومجہولات۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا کہ دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں ہے۔ ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے۔ جس میں اس کے ان عوارض سے بحث کی جائے۔ جو اس علم کو من حیث ہو ہو یعنی لذاتہ عارض ہوتے ہوں۔ (یعنی عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے) یا بالواسطہ امر ملساوی یا بالواسطہ جزئی لاحق ہوں۔ فہو موضوع المنطق۔ پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں۔ کیونکہ منطقی ان سے (یعنی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ سے) اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجهول تصوری یا مجهول تصدیقی کی جانب موصل ہوتے ہیں۔ اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصل الی التصور ہونا موقوف ہے جیسے ان معلومات کا کلیہ، ذاتیہ، عرضیہ ہونا، یا جنس، فصل اور عرض عام اور خاصہ ہونا۔ اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔

اما لتوقف اقرباً۔ توقف قریب ہو۔ جیسے معلومات کا قضیہ ہونا۔ اور عکس قضیہ و فیض قضیہ ہونا۔

اور توقف بعید ہو۔ جیسے ان کا موضوع و محمول ہونا۔

**تشریح** قال البیاض الثانی۔ مقدمہ کی دوسری بحث موضوع سے متعلق ہے۔ جس میں موضوع کی مہول تعریف۔ پھر خاصہ منطق کے موضوع کی تعریف اور اس کی مثال ماثلاً علیہ بیان کی ہے۔

فرمایا۔ موضوع کل علم۔ ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے۔ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے۔ یا بواسطہ امر مساوی شئی کو یا اس کے جز کو عارض ہوتے ہوں۔

فہو موضوع المنطق۔ پس منطق کا موضوع معلومات تصویریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں۔ کیونکہ منطقی معلومات سے بحث اس حیثیت سے کرتا ہے کہ یہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہیں۔ (یعنی ان سے مجہول تصور یا مجہول تصدیق کو معلوم کر لیا جاتا ہے)۔

ومن حیث انہما توقف۔ اور ان معلومات سے بحث اس حیثیت سے بھی ہوتی ہے کہ ان پر موصل الی المتصور اور موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔

موصل الی المتصور ہونے کی مثال جیسے ان معلومات تصور یہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ ہونا۔ یا پھر جنس، فصل خاصہ اور عرض عام ہونا۔

ومن حیث انہما يتوقف علیہما۔ اور اس حیثیت سے کہ ان معلومات تصدیقیہ پر موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔ خواہ توقف قریب ہو۔ جیسے ان معلومات تصدیقیہ کا قیضہ ہونا۔ عکس قیضہ اور نقیض قیضہ ہونا۔ خواہ توقف بعید ہو۔ جیسے ان کا موضوع یا محمول ہونا وغیرہ۔

اقول قد سمعت ان العلم لا یتیز عند العقل الا بعد العلم بموضوعہ ولہما کان موضوع المنطق  
اخص من مطلق الموضوع والعلم بالخاص مسبق بالعلم بالعالم وجب اولاً تعریف مطلق موضوع  
العلم حتی یحصل معرفۃ موضوع علم المنطق۔

**ترجمہ** شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ آپ نے سنا ہوگا کہ علم عقلاً ممتاز نہیں ہوتا لیکن اس کے موضوع کو جان لینے کے بعد (گو یا علم کا امتیاز دوسرے علم سے عقلاً موضوع پر موقوف ہے)۔

ولہما کان مطلق الموضوع اخص۔ اور چونکہ مطلق کا موضوع بمقابلہ مطلق موضوع کے خاص ہے۔ اور علم بالخاص مسبق ہے۔ علم بالعالم کے (یعنی پہلے عام کا علم ہوتا ہے۔ اس کے بعد خاص کا علم حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ عام پر قید کے اضافہ سے خاص کا وجود ہوتا ہے)۔

وجب اولاً۔ تعریف مطلق موضوع علم۔ اس لئے ضروری ہے کہ پہلے عام مطلق موضوع کی تعریف کی جائے اس کے بعد منطق کے موضوع کی تعریف کی جائے تاکہ اس سے علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے۔

**تشبیہ** لایقیزالم ایک علم کا امتیاز دوسرے علم سے صرف اس کے موضوع سے ہوتا ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ رسم سے تعریف کرنا علم بالخاصہ کو مستلزم ہے۔ اور جب علم خاصہ حاصل ہو گیا تو علم کا امتیاز دوسرے علم سے حاصل ہو گیا۔

لہذا ما تن کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ علم کا امتیاز موضوع کے علم سے حاصل ہوتا ہے۔  
الجواب۔ ماتن کی مراد امتیاز ذاتی ہے۔ جو صرف ذاتیات سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جو خاصہ سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ وہ ذاتی امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ صرف خارجی امتیاز کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح موضوع سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے وہ بھی خارجی ہے نہ کہ ذاتی۔

الجواب۔ علم بالخاصہ سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ فلاں علم کا مسئلہ ہے مگر اس سے مسائل کا امتیاز نہیں ہو پاتا۔ اس لئے کہ بعض علوم وہ ہیں جو چند علوم میں مشترک ہیں۔ جیسے زمین کے کردی ہونے کا مسئلہ اگر اس پر برہان اتنی قائم کی جاتی ہے۔ تو علم ریاضی کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور برہان المی قائم کی جاتی ہے۔ تو علم طبعی کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ وغیرہ۔ لہذا تصور برسم سے فائدہ ہو جاتا ہے۔ کہ یہ فلاں علم کا مسئلہ ہے۔ لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ دوسرے علم کا نہ ہو۔ اس لئے چونکہ اشتراک کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس لئے امتیاز کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر علم کے موضوع کو معلوم کر لیا جائیگا تو اس علم کے مسائل ممتاز ہو جاتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ یہ مسئلہ اس حیثیت سے فلاں علم سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ مسئلہ اس حیثیت سے فلاں سے تعلق رکھتا ہے۔

فموضوع کل علم ما یبحث فی ذلک العلم عن عوارض الذاتیۃ کبذلک الانسان لعلم الطب فانہ یبحث فیہ عن احوالہ من حیث الصحۃ والمرض والکلمۃ لعلم الخوفانہ یبحث فیہ عن احوالہا من حیث الاعراب والبناء۔

**ترجمہ** پس ہر علم کا موضوع وہ ہے۔ جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ جیسے انسان کا بدن علم طب کے لئے۔ (موضوع ہے) کیونکہ اس میں (طب میں) اس کے (انسان کے بدن کے) احوال سے بحیثیت صحت و مرض بحث کی جاتی ہے۔ اور جیسے کلمہ اور کلام سے علم نحو میں۔ اس لئے اس میں اس کے احوال سے معرب اور مبني ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

**تشبیہ** فموضوع کل علم۔ آپ موضوع کی تعریف پڑھ چکے ہیں وہ یہ ہے کہ موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارض الذاتیۃ لئے۔ علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض

ذاتہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ بحث کے معنی کشف اور طلب کے ہیں۔ کھود کر دیکرنا بھی اس کے معنی ہیں۔ جیسے قرآن مجید میں وارد ہوا ہے فبعث اللہ غرابا یبش فی الارض۔ پس اللہ تعالیٰ نے ایک کونے کو بھیجا جو زمین کھود رہا تھا مگر اصطلاح میں بحث کے معنی ہیں۔ عوارض موضوع علم ہیں۔ محمول ہوں یا نہ ہوں محمول کی صورت یہ ہے کہ علم کے موضوع کو اس کا موضوع اور کسی عارض کو اس کا محمول بنایا جائے۔ جیسے الکلمہ اما معرب او مبدی۔ یا موضوع علم کی نوع پر محمول کیا جائے۔ جیسے الحروف کلہا مبنیہ یا اس کے عوارض ذاتہ پر محمول کیا جائے جیسے اللفظ لفظی او معنوی۔ یا موضوع علم کے عوارض ذاتہ کی نوع پر محمول کیا جائے جیسے العرب اللفظی اما مرفوع او منصوب او مجرور۔

والعوارض الذاتیة هی التي تلحق الشئ لہا ہو ہوا ہی لذاتہ کا لتعجب اللاحق لذات الانسان۔

**ترجمہ** اور عوارض ذاتہ شئی کے وہ ہوتے ہیں۔ جو شئی کو لذاتہ عارض ہوں (یعنی بحیث ذات کے عارض ہوں) جیسے تعجب جو انسان کو عارض ہوتا ہے۔

**تشریح** عوارض ذاتہ وہ احوال و کوائف ہیں۔ جو شئی کو اس امر کی وجہ سے عارض ہوں۔ جو امر کے خود وہی شئی ہے۔ یعنی شئی کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہوں۔

کا لتعجب اللاحق للانسان جیسے وہ تعجب جو انسان کو عارض ہوتا ہے۔ اعتراض۔ عوارض ذاتہ کی مثال تعجب سے دینا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ عارض کی پہچان یہ ہے کہ وہ اس شئی پر محمول واقع ہو۔ اور اس کی حقیقت سے خارج ہو۔ تعجب انسان پر محمول نہیں مثلاً الانسان تعجب نہیں کیا جاتا۔ جواب۔ مراد اہل منطق کہ تعجب سے متعجب ہے۔ اسی طرح یہ لوگ لفظوں میں بسا اوقات محض غلطی کر دیتے ہیں۔ ایسے موقع پر ان کی مراد دیکھنا چاہئے۔ الفاظ سے ان کا واسطہ کم ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ بولتے ہیں مگر مراد ناطق ہوتا ہے۔ صمک بولتے ہیں مراد ضامک ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ مصدر بولتے اور مشتق مراد لیتے ہیں اس لئے ان کی الفاظ کی غلطیاں نہیں پکڑنی چاہئے۔

اعتراض۔ دوسرا اشکال اس موقع پر یہ ہے کہ شئی کا عارض اول جب اس شئی کو لذاتہ بین الثبوت ہونا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا علم بھی ایسا ہی بین الثبوت ہو۔ بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اولیٰ الشئ لجزئہ بالحركة بالاشیاء اللاحقة للانسان بواسطة انہ حیوان او تلاحقہ بواسطة امر خارج عنہ مساویہ کا الضحک العارض للانسان بواسطة التعجب والتفصیل هناك ان العوارض سلة لان ما يعرض الشئ اما ان يكون عروضا لذاتہ او لجزئہ الامر خارج عنہ او الخارج عن المعارض اما مساویہ اولیٰ



منہ اوخص منه اومبائن له فالثلثة الاول وهى العارض لذات المعروض والعارض لجزئته والعارض للمساوى تسمى اعرافا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فقط واما العارض للجزء فلان الجزء اهل في الذات والمستند الى ما هو في الذات مستند الى الذات في الجملة واما العارض للامر المساوى فلان المساوى يكون مستند الى ذات المعروض والعارض مستند الى المساوى والمستند الى الشئ مستند الى ذلك الشئ فيكون العارض ايضا مستند الى الذات .

## ترجمہ

یاشی کو اس کے جز کے لحاظ سے عارض ہو جیسے حرکت بالارادہ جو انسان کو لاحق ہوتی ہے۔ اس واسطے کہ وہ حیوان ہے۔ یاشی کو امر خارج کے واسطے سے عارض ہو۔ اور وہ امر خارج اس کے مساوی ہو جیسے تمک جو انسان کو بواسطہ تعجب عارض ہوتا ہے اور یہاں پر اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں۔ اس لئے کہ جو چیز شئی (یعنی ذات کو) کو عارض ہوتی ہے۔ یا اس کا عروض لذات ہوگا۔ یا لجزئہ ہوگا۔ یا امر خارج کی وجہ سے ہوگا اور امر خارج معروض کے یا مساوی ہوگا۔ یا اس سے اعم ہوگا۔ یا اس سے اخص ہوگا۔ یا اس کے مبائن ہوگا۔ پہلے پس تین اور وہ (تینوں یہ ہیں) لذات معروض کو عارض ہونے والا۔ یا اس کے جز کو عارض ہونے والا۔ یا اس کے مساوی کو عارض ہونے والا۔ ان (تینوں کا نام) عوارض ذاتیہ رکھا جاتا ہے۔ ان کے مستند ہونے کی وجہ سے ذات کو معروض (یعنی یہ معروض کی ذات کی جانب منسوب ہیں)۔ اما العارض للذات فقط اھو۔ بہر حال ذات کا عارض تو وہ بالکل ظاہر ہے۔ اور بہر حال جز ذات کو عارض ہونے والا۔ تو اس کو (عارض ذاتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ) جز داخل ذات ہوتا ہے (لہذا جو جز کو عارض وہ ذات کو عارض) والمستند الى ما هو في الذات۔ اور وہ چیز جو مستند اور منسوب مافی الذات (یعنی جز) کی جانب ہو۔ وہ ذات کی جانب فی الجملة منسوب ہوتی ہے۔

اما العارض للامر المساوى۔ بہر حال امر مساوی کا عارض (ذات کا عارض کس طرح بہر ہوتا ہے) تو اس لئے کہ مساوی ذات معروض کی جانب منسوب ہوتا ہے اور عارض مستند ہوتا ہے۔ مساوی کی جانب (اور قاعدہ ہے کہ) جو چیز مستند لی شئی کی جانب مستند ہو وہ اس شئی کی جانب بھی مستند ہو کرتی ہے۔ لہذا پس عارض بھی ذات ہی کی جانب مستند ہوگا۔ اوتلحق الشئ لجزئہ یا عارض شئی کو اس کے جز کے لحاظ سے عارض ہو۔ جیسے حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے۔

## تشریح

اعتراف : حرکت بالارادہ حیوان کے لئے فصل ہے۔ کیوں کہ حیوان کی تعریف جسم نامی متحرک بالارادہ وہ حساس ہے لہذا متحرک بالارادہ حیوان کا جز ہوا۔ اور اس کو عارض شمار کرنا درست نہیں ہے۔ جواب : متحرک بالارادہ ہونا حیوان کی فصل نہیں ہے کیوں کہ اگر متحرک بالارادہ فصل ہے۔ تو ایک قید اور بھی ہے۔ یعنی حساس ہونا تو یہ بھی فصل ہوگی۔ اور لازم آئے گا کہ جنس واحد کے لئے ایک ہی درجہ میں دو فصل ہیں اور یہ جائز نہیں ہے لہذا یہ معلوم ہوا متحرک بالارادہ حیوان کے لئے فصل نہیں ہے۔ بلکہ عوارض میں سے ہے۔ مگر صاحب میر نے اسے عوارض جو شئی

کو جزاعلم کے توسط سے عارض ہوں۔ ان کو عوارض ذاتیہ میں شمار کیا ہے۔ بات بڑوں کی ہے۔ مگر صاحب میر کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ عوارض ذاتیہ کی تعریف یہ ہے کہ جو شئی کو لذائذ عارض ہوں یا بواسطہ امر مساوی عارض ہوں برابر ہے کہ وہ شئی کا جزو واقع ہوں جیسے انسان بحیثیت ناطق ہونے کے امور غریبہ کا ادراک کرتا ہے۔ اس لئے کہ جزو انسان ہے یا پھر وہ خارج شئی ہو۔ جیسے انسان کو ضحک بواسطہ تعجب لاحق ہوتا ہے۔ کیوں کہ ضحک انسان کی حقیقت سے خارج مگر امر مساوی ہے۔ اصل میں اس کی وجہ یہ ہے کہ علم میں جن عوارض سے بحث ہوتی ہے وہ آثار مخصوص ہوتے ہیں۔ اور ان سے موضوع کے حالات کا انکشاف مقصود ہوتا ہے۔ اور انسان کے بالارادہ حرکت کا عارض وہ انسان کے احوال میں سے نہیں ہے۔ حیوان کے احوال و عوارض میں سے ہے۔

عامین لذائذہم۔ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کو بلا کسی توسط کے عارض ہو۔ اس موقع پر واسطہ کے اقسام کا نقل کر دینا غلاف موقع نہ ہوگا۔

اقسام واسطہ :- واسطہ کی تین قسمیں ہیں۔ واسطہ فی الالبات۔ واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی الالبات۔ جو ثبوت محمول للموضوع کی تصدیق کے لئے علت واقع ہو۔ یہ واسطہ نظریات میں پایا جاتا ہے۔ بدیہیات میں نہیں پایا جاتا۔

واسطہ فی العروض۔ جس میں صفت کا ثبوت واسطہ کے لئے بالذات ہو۔ اور ذی واسطہ کے لئے بالعروض ہو۔ جیسے ہالٹس سفینہ کی حرکت۔ اس لئے کہ کشتی کے لئے حرکت پہلے اور بالذات ثابت ہے۔ اور کشتی کے واسطہ سے ہالٹس کیلئے حرکت ثابت ہوتی ہے۔ کشتی واسطہ۔ اور ہالٹس ذی واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت۔ جو کسی صفت کے ساتھ شئی کے موضوع ہونے کی علت ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول واسطہ اس صفت کے ساتھ اولاً متصف ہو۔ اور ذی واسطہ اس کے سبب سے متصف ہو۔ جیسے حرکت یزدانی کے لئے اولاً ہاتھ حرکت کرتا ہے۔ پھر اس کے واسطہ سے تالی حرکت کرتی ہے۔

دوسری قسم۔ واسطہ صفت کے ساتھ خود متصف نہ ہو۔ مگر اس واسطہ سے ذی واسطہ متصف ہو جگا جیسے رنگ ریز۔ اگر گین کپڑے کے لئے رنگ ریز واسطہ ہے۔ مگر خود رنگ کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ بلکہ کپڑا جو کہ واسطہ ہے وہ خود صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔

اور اہل منطق کے نزدیک واسطہ سے کونسا واسطہ مراد ہے۔ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت مراد ہے۔ بشرطیکہ وہ ذی واسطہ کے مساوی ہو۔ برابر ہے کہ وہ جزو ہو یا خارج ہو۔ اور بعض مناطہ کے نزدیک واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی قسم اول مراد ہے۔

اور تیسرا قول ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم مراد ہے۔ یعنی وہ واسطہ جس میں واسطہ اور ذی واسطہ دونوں صفت کے ساتھ متصف ہوں۔ بشرطیکہ دونوں مساوی ہوں۔

والثلاثة الاخيرة وهي العارض الامر خارج اعم من المعروف كالهيئة اللاحقة للابيض بواسطة انه جسم وهو اعم من الابيض وغيره والعارض الخارج الاخص كالضلع العارض الحيوان بواسطة انه انسان وهو اخص من الحيوان والعارض بسبب المباين كالحرارة العارضة للماء بسبب الناس وهي مباينة للماء تسمى اعراضا غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى ذات المعروف.

**ترجمہ** اور آخری تین اور وہ عارض بالامر خارج ہے۔ جو کہ معروف سے اعم ہے۔ جیسے وہ حرکت جو ایضاً کوا لاحق ہو۔ بواسطہ جسم کے۔ اور وہ اعم ہے ایضاً وغیرہ سے۔ جیسے عارض الخواارج اخص ہے۔ جیسے شوک جو حیوان کو عارض ہو بواسطہ انسان کے۔ اور وہ حیوان سے اخص ہے۔

والعارض بسبب المباين - اور امر مباين کے سبب سے جو عارض ہو۔ جیسے حرارت جو پانی کو عارض ہو نار کے سبب سے۔ اور پانی کے مباين ہے۔ ان کا امرض غریبہ نام رکھا جاتا ہے۔ جو غرابت سے ماخوذ ہے بالقياس معروف کی ذات کے۔

**تشریح** والثلاثة الاخيرة - شارح نے سابق میں عوارض کی تفصیل ذکر کی ہے۔ اور کہا تھا کہ عوارض اکل چھ ہیں۔ ان میں اول تین عوارض ذاتیہ ہیں۔ اور بعد کے تین (یعنی آخری تین) کو عوارض غریبہ نام رکھا۔ **وجہ تسمیہ:** عوارض ذاتیہ نام اس لئے رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ جو احوال ذات شئی کو بلا کسی واسطہ کے عارض ہوں۔ ان کو عوارض ذاتیہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ وہ بنفسہ ذات کو عارض ہوتے ہیں۔ اور وہ عوارض جو ذات کے جز کو عارض ہوتے ہوں۔ اور شئی کے مساوی کو عارض ہوتے ہوں۔ ان کو بھی عوارض ذاتیہ ہی کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جز شئی اور مساوی دونوں کو ذات کی جانب فی الجملہ نسبت ہوتی ہے۔ اما الثلاثة الاخيرة - باقی آخر کے تینوں عوارض کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو وہ عارض امر اعم - عارض امر خاص - عارض امر مباين - تو یہ تینوں اگر یہ ذات ہی کو عارض ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا عارض بواسطہ ہوتا ہے۔ اول میں عام کا واسطہ ہوتا ہے۔ دوسرے میں اخص کا واسطہ ہوتا ہے۔ اور تیسرے میں امر مباين کا واسطہ عروض للذات میں ہوتا ہے۔ یعنی ذات کی جانب بواسطہ منسوب ہوتے ہیں۔ اور ذات کے لحاظ سے ان کے اندر ایک گونا گونیہ اور غرابت پائی جاتی ہے۔ اسی لئے انہیں عوارض غریبہ کا نام دیا گیا ہے۔ مذکور چھ عوارض ذاتیہ اور بعد کے تین کا عوارض غریبہ ہونا متقدمین اور متاخرین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ بعد والے عوارض سے اول عارض جس میں بواسطہ امر عام عروض ہوتا ہے۔ اس میں دونوں کا اختلاف ہے۔ متقدمین اور متاخرین کی ایک جماعت جن میں شارح اور ان کے متعلقین بھی ہیں۔ اس عروض کو ذاتی کہتے ہیں اور باقی متاخرین مناطقہ اس کو عوارض غریبہ میں شمار کرتے ہیں۔ علامہ تفتازانی کی رائے بھی یہی ہے امر عام کے توسط سے جو عارضی ہو اور اس کا جز ہو۔ اس کی مثال حرکت ہے۔ یہ انسان کو عارض ہوتی

ہے۔ اور واسطہ حیوان کا ہے۔ اور حیوان عام ہے انسان سے اور انسان کا جزو بھی ہے۔

کالحرارة العارضة للماء۔ اس میں واسطہ فی الثبوت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ حرارت جو پانی کے ساتھ قائم ہے۔ وہ دھڑی ہے۔ اور وہ حرارت جو نار اگ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ دوسری ہے۔ اس کے صحیح مثال یہ بھی بن سکتی ہے۔ جیسے رنگ (لون) جو جسم کو بواسطہ سطح کے عارض ہو۔

اور آخری تین اور وہ امر خارج کا عارض ہے۔ یعنی ایسا عارض جیسے کہ عرض میں امر خارج کا داخل ہو۔ عام ہو ذات معروض سے مثلاً حرکت جو اس میں کو بواسطہ جسم کے عارض ہو۔

اور جسم عام اور ایض خاص ہے۔ اور عارض اخض کا عارض اس کی مثال ہے خشک جو حیوان کو بواسطہ انسان عارض ہو اور انسان اخض ہے۔ بمقابلہ حیوان کے اور سبب مباحث کے جو عارض شئی ہو۔ اس کی مثال حرارۃ ہے۔ جو پانی کو عارض ہو کر آگ کی وجہ سے۔ اور آگ پانی کے مباحث ہے۔ مگر پانی میں حرارت آگ کے توسط سے آتی ہے تسمی امراضاً۔ ان کو عارض غریب کہنے کی یہ وجہ ہے کہ بمقابلہ ذات معروض ان میں تینوں حیثیت پائی جاتی ہے۔

والعلوم لا یبحث فیہا الا من الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلم یزال عن عوارضہ التي تلحقہا لہا ہوہو الی اشارۃ الی الاعراض الذاتية واقامة للحد مقام المحدود۔

ترجمہ اور علوم نہیں بحث کی جاتی ان میں مگر ان عارض سے جو موضوع کی ذات کے لئے عارض ہوں۔ اس لئے ماتن نے فرمایا کہ عن عوارضہ التي تلحقہا لہا ہوہو۔ ان عوارض سے جو ذات کو بحیثیت

ذات کے عارض لاحق ہوتے ہوں۔ (معلوم ہوا عارض سے مطلق عوارض مراد نہیں ہیں۔ بلکہ عوارض ذاتیہ مراد ہیں اشارۃ الی الاعراض الذاتية۔ اشارہ کرتے ہوئے اعراض ذاتیہ کی جانب اور محدود کو حد کی جگہ قائم کرتے ہوئے تشویم کے العلوم لا یبحث فیہا شارح نے ایک عام اصول تحریر کیا ہے۔ کہ علوم میں بحث عوارض سے ہوا کرتی ہے۔ جو شئی کی ذات کو عارض ہوتے ہیں۔ ماتن نے بھی عوارض سے عوارض ذاتیہ ہی کا ارادہ

کیا ہے۔ اسی لئے کہا عن عوارضہ التي تلحقہا لہا ہوہو، شئی کے وہ عوارض جو اس کو بحیثیت ذات کے عارض ہوتے ہیں۔ اس سے شارح نے عوارض ذاتیہ کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور محدود کو حد کی جگہ قائم فرمایا ہے۔ فلہذا۔ اس میں بظاہر شارح اپنے دعوے کی تصدیق۔ اور توضیح کے لئے ماتن کی عبارت کا حوالہ نقل کیا ہے

واذا تمہد هذا فنقول موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية لان المنطقي انہا یبحث عن اعراضہا الذاتية وما یبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتية فهو موضوع ذلك العلم فتكون المعلومات التصورية والتصديقية۔

## ترجمہ

اور جب اس کی تمہید قائم ہوگئی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں۔ اس لئے کہ منطق عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور وہ جو بحث کی جاتی ہے علم میں عوارض ذاتیہ سے وہ اسی علم کا موضوع ہوتا ہے۔ لہذا معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ منطق کا موضوع ہیں۔

اولاً شارح نے اصولی طور پر علوم کے موضوعات سے بحث کی۔ اس کا فارغ ہو کر اب اصل موضوع

تشریح فرمائی ہے۔ فرمایا جب تمہید میں عام موضوع علم کو آپ نے جان لیا۔ تو اب خاص علم منطق کے موضوع پر ہم بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں۔ کیونکہ منطق انہیں تصورات و تصدیقات کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔ اور جن کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے۔ لہذا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ علم منطق کا موضوع ثابت ہو گئے۔

اختلاف موضوع - موضوع الفاظ کا نام ہے۔ یا معانی کا۔ یا الفاظ اور معانی دونوں کا۔ آپ کو معلوم ہے کہ منطقی الفاظ سے بحث صرف ضرورت ہی کے مطابق کرتا ہے۔ اور یہ ضرورت ان کی دلالت پر ختم ہوجاتی ہے۔ اور الفاظ سے بھی اس وجہ سے کہ افادہ اور استفادہ کا تعلق الفاظ سے ہے۔ الفاظ ہی کے توسط سے انسان ایک دوسرے کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ اور فائدہ حاصل کرتا ہے۔ عادت بہر حال یہی ہے۔ گو افادہ و استفادہ کے طریقے اور بھی ہیں مگر وہ نہ تو عوامی ہے۔ اور نہ عادت کے مطابق مثلاً الہام، وحی وغیرہ۔ چونکہ مفہوم کو سمجھانے کے لئے الفاظ کا واسطہ اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً قول شارح کو بتاتے ہیں تو یوں کہتے ہیں معنی تصور کو قول شارح کہتے ہیں جیسے الفاظ کے لئے حیوان الناطق ہے۔ جس کا جزو اول اس قریب ہے اور دوسرا جزو الناطق فصل قریب ہے۔ اور قیاس کو سمجھانے اور بیان کرنے میں جو قیاس کا پہلا قضیہ صغریٰ اور دوسرا قضیہ کبریٰ۔ اور درمیان میں مکرر آئیوا لاسد اوسط ہے۔ اور قضیہ موضوع، محمول، اور نسبت کا نام ہے جیسے العالم متغیر میں العالم موضوع متغیر محمول ہے۔ دونوں ملکر قضیہ ہے۔ اور کل متغیر حادث میں کبریٰ ہے متغیر موضوع حادث محمول ہے۔ اور متغیر دونوں قضیوں صغریٰ و کبریٰ میں دوبارہ آیا ہے۔ اس لئے صداوسط ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قول شارح کو تصورات میں الفاظ سے بتایا۔ اور مثال بھی الفاظ ہی سے لائے اس طرح تصدیقات میں قیاس کو سمجھانے کیلئے قضایا لائے ہیں۔ پھر قضایا کے اجزاء ترکیبہ موضوع و محمول یہ سب الفاظ سے ہی مرکب ہوتے ہیں۔ اس کو دیکھ کر مناطہ قدماء کی ایک جماعت نے یہ خیال کر لیا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ منطقی کی نظر براہ راست معانی پر ہوتی ہے۔ سمجھانے کی حد تک وہ الفاظ کو استعمال کرتے ہیں اور معانی معقول فی الذہن ہوتے ہیں۔

دوسرا مذهب - قدماء مناطہ کی کثیر جماعت کا ہے وہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ کو بحیثیت اس کے کہ وہ مجہولات پہنچانے والے ہوں۔ منطق کا موضوع قرار دیتے ہیں۔

معقولات ثانویہ: وہ مفہوم جو شئی کو ذہن میں عارض ہو۔ یہ عروض انضمامی ہوتا ہے۔ نہ کہ انتزاعی۔ لہذا اعراض موجود فی الخارج مثلاً بیاض، سواد، لوازم، ماہیت۔ وجود شئیت وغیرہ سب اس سے خارج ہیں۔

معقولات ثالثہ: ان کا مقام ذہن ہے۔ مگر معقولات ثانویہ کے بعد کا درجہ مثلاً قضیہ کا تعلق الفاظ سے۔ اس پر صغریٰ اور کبریٰ ہونے کا حکم ذہنی ہے۔ یعنی معقولات ثانویہ اور قیاس پر تناقض انعکاس کے احکام یہ معقول ثالث ہیں۔ اور معقولات رابعہ کہے جو اس تناقض یا انعکاس وغیرہ پر کوئی حکم عائد کر نہ کیا نام ہے۔ لہذا خلاصہ یہ ہے۔ کہ حصول فی الذہن معقول اول ہے۔ جیسے حصول صورت یا الصورة الحاصلة۔ اور القضیہ مرکب من الموضوع والمحول پھر اگلا درجہ معقول ثانی کا ہے۔ یعنی صورتہ حاصلہ کا بھی کلی یا جزئی ہونا۔ اسی طرح قضیہ کا صغریٰ اور کبریٰ ہونا۔

پھر تیسرا درجہ آتا ہے معقولات ثالثہ: اس کلی و جزئی کا جنس یا فصل ہونا۔ اور تصدیقات میں قیاس کا ہونا۔ اس کے بعد چوتھا درجہ آتا ہے۔ یعنی معقول رابع کا وہ اس جنس و فصل کا حد ہونا۔ اور تصدیق میں قیاس پر حکم عائد کرنا تناقض انعکاس وغیرہ کا۔

معقولات ثانویہ کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ معقول جس میں عروض کے لئے ذہنی وجود شرط نہ ہو۔ جیسے وجود۔ شئیت۔ دوم وہ معقول ثانی جس میں عرض کے لئے وجود ذہنی شرط ہے۔ جیسے کلی ہونا، جزئی ہونا، عرض ہونا۔ معروف اور محبت ہونا۔ جنس اور فصل ہونا وغیرہ۔ حاصل یہ ہے کہ مناطہ کی قدما کی جماعت نہیں۔ معقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع کہتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ موصل الی الجہول بھی ہوں۔ اس سے ان معقولات ثانویہ کو خارج کر دیا گیا ہے جو معقولات ثانی تو ہیں مگر معدوم ہیں۔ عرض جو ہر ہونے کی حیثیت سے ان کا فقر لیا گیا ہے کیونکہ اس حیثیت سے بحث علم الہی میں ہوتی ہے۔

تیسرا مذہب: مناطہ متأخرین کا ہے جن میں خود شارح کا شمار بھی ہے۔ کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات معلوم ہیں۔ خواہ معقولات اولیہ ہوں۔ یا ثانویہ۔ کیوں کہ منطق میں دونوں معقولات سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ کہ الکلی الطبعی موجود فی الخارج۔ ماہیت نوعیہ متعینہ محصلہ ہیں۔ اور جنس ماہیت مبہمہ ہے۔ فصل جنس کے لئے علت ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال معقولات اولیہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

الجواب۔ مذکورہ امور منطق کے مسائل ہیں۔ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ منطق کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ وہ ان امور سے بحث کرتا ہے۔ جو موصل الی الجہول ہوں۔ یا موصل ہونے میں نفع دیتے ہوں۔ اور امور مذکورہ کا ایصال میں دخل نہیں ہے۔ کیوں کہ ان امور سے اس لئے بحث کی جاتی ہے کہ یہ مبادی منطق ہیں۔ نیز کبھی کبھی منطق میں بنفسہ معقولات ثانویہ ہی سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے ذاتیت۔ عرضیت۔ نوع ہونا۔ معرف ہونا۔ کلی ہونا اعم ہونا یا اخص ہونا وغیرہ۔ یعنی اس طرح کہا جاتا ہے کہ الجنس ذاتی والخاصۃ عرضیہ جبکہ ثابت ہو چکا ہے کہ علم کا موضوع ہوتا ہے۔ وہ علم کے مسائل کا محمول نہیں بن سکتا۔ ورنہ کل کا حمل جز پر لازم آئے گا۔ یعنی ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ خود موضوع سے بحث نہیں ہوتی۔

اس لئے اگر معقولات ثانویہ کو منطق کا موضوع تسلیم کر لیا جائے۔ تو فن میں نفس موضوع سے بحث کرنا لازم آئے گا۔  
الجواب: معقولات ثانویہ کے اعتبار سے دو قسم ہیں۔ ان کا معقول ثانی ہونا اور ان کا دوسرا معقولات ثانی کو عارض  
ہونا۔ لہذا ان سے جو بحث کی جاتی ہے وہ اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ یہ دوسرے معقولات ثانی کے لئے عارض ہیں۔  
مثلاً ذاتی ہونا یا عارض ہونا۔ ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے۔ کلیت کے احوال اور عوارض ہیں۔ اور کلی ہونا  
معقول ثانوی میں سے ہے۔

وانما قلنا ان المنطقی يبحث عن الاعراض الذاتية للمعقولات التصورية والتصديقية لانه يبحث عنها  
من حيث انها توصل الى مجهول تصديقي كما يبحث عن الجنس كالحيوان والفصل كالناطق وهما معلومان  
تصوريان من حيث انها كيف يربكان ليوصل المجموع الى مجهول تصوري كالانسان وكما يبحث عن  
القضايا المتعددة كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث وهما معلومان تصديقيان من حيث  
انهما كيف يؤلفان ليصير المجموع قياسا موصلا الى المجهول التصديقي كقولنا العالم محدث وكذا الله  
يبحث عنها من حيث انها يتوقف عليها الموصل الى التصور تكون المعلومات التصورية علمية وجزئية  
وذاقية وعرضية وجنسا وفصلا وخاصة ومن حيث انها يتوقف عليها الموصل الى التصديق اما توقفا  
قريبا اى بلا واسطة تكون المعلومات التصديقية قضية او عكس قضية او نقيض قضية واما توقفا  
بعيدا اى بواسطة تكونها موضوعات ومجهولات فان الموصل الى التصديق يتوقف على القضايا  
بالذات لتركيبة منها والقضايا موقوفة على الموضوعات والمجهولات فيكون الموصل الى التصديق  
موقوف على القضايا بالذات او على الموضوعات والمجهولات بواسطة توقف القضايا عليها في  
الجملة المنطقی يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصديقية التي هي اما نفس الاصل  
الى المجهولات والاحوال التي يتوقف عليها الاتصال وهذا الاحوال عارضة للمعقولات التصورية  
والتصديقية لذواتها فهو باحث عن الاعراض الذاتية لها۔

**ترجمہ** اور بیشک ہم نے کہا ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے  
کیوں کہ ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ یہ مجهول تصوری یا مجهول تصدیقی تک موصل  
ہوتے ہیں۔ مثلاً جنس سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے الحيوان۔ اور فصل جیسے ناطق اور یہ دونوں معلومات  
تصوریہ ہیں اس حیثیت سے کہ یہ کس طرح ترکیب دیئے جاتیں کہ ان کا مجموعہ مجهول تصوری تک پہنچا دے  
جیسے انسان۔

و کہا یہ بحث عن القضايا۔ اور جیسے قضایا متعددوں سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً ہمارا قول العالم

متغیر وکل متغیر حادث۔ اور دونوں (قضایا) معلومات تصدیقیہ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ یہ کس طرح مرکب کئے جائیں کہ ان کا مجموعہ ایسا قیاس بن جائے جو مجہول تصدیقی تک موصل (بہو نیا بنوالا) ہو جیسے ہمارا قول العالم حادث۔ وکذا نلک یبحث عنہا من حیث انہا۔ ایسے ہی ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ ان پر موصل الی انھوں ہونا موقوف ہے۔ جیسے معلومات تصوریہ کا کلی۔ جزئی۔ عرضی۔ جنس۔ فصل۔ خاصہ ہونا۔ اور اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ کہ ان پر موصل الی تصدیقی ہونا موقوف ہے توقف قریب ہو یعنی بلا واسطہ ہو۔ جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ ہونا۔ عکس قضیہ۔ نقیض قضیہ ہونا۔ یا توقف بعید ہو۔ یعنی بالواسطہ ہو۔ جیسے ان کا (یعنی معلومات تصدیقیہ کا) موضوع اور محمول ہونا۔ اس لئے کہ موصل الی تصدیقی بالذات قضایا پر موقوف ہے۔ کیونکہ وہ انہیں سے مرکب ہوتا ہے۔ اور قضایا موضوعات و محمولات پر موقوف ہیں (پس نتیجہ یہ ہے کہ) موصل الی تصدیقی قضایا پر بالذات موقوف ہے۔ اور موضوعات و محمولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ ان پر قضایا موقوف ہیں۔ وبالجملة المنطقی۔ حاصل یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال سے بحث کرتا ہے۔ جو کہ یافنس ایصال الی المجهول کا نام ہے۔ یا وہ احوال ہیں کہ جن پر ایصال موقوف ہے۔ وھذا الاحوال۔ اور یہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو لذاتہا عارض ہوتے ہیں۔ پس وہ (منطقی) ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔

**تشکیک** قولہ ۱۱ مناقشنا۔ یہاں سے شارح موضوع منطقی کے احوال کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔  
فرمایا۔ وہ معلومات تصوریہ جن کے احوال سے منطق میں بحث ہوتی ہے۔

وہ احوال تین قسم کے ہیں۔ اول مجہول تصوری کی طرف موصل ہونا۔ خواہ مطلوب علم بالکثر ہو۔ جیسے حد تام۔ یا علم بالواجب ہو۔ خواہ ذاتی جیسے حد ناقص۔ یا علم بالوجب عرضی ہو۔ جیسے رسم تالم۔ رسم ناقص یہ بحث معرف و قول شارح کے باب میں آتی ہے۔

دوم وہ احوال جو موقوف علیہ قریبی ہیں ایصال الی التصور المجهول کے لئے یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں مثلاً معلوم تصوری کا کلی ہونا۔ یا جزئیہ، ذاتیہ اور غرضیہ ہونا۔ اسی طرح جنس، فصل، عرض عام، اور خاصہ ہونا۔ وغیرہ وہ مباحث ہیں جن کا کلیات خمس کے زیر عنوان ذکر کیا جاتا ہے۔

تیسرے وہ احوال جو ایصال الی التصور المجهول کے موقوف علیہ بعید ہیں۔ جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع محمول ہونا۔ نیز تصورات کی طرح تصدیقات میں بھی موضوع کے ہی تین اقسام یا مراتب ہیں۔ اول ایصال الی المجهول التصدیقی۔ خواہ یقینی ہو۔ یا غیر یقینی ہو۔ جازم ہو یا غیر جازم۔ اس کی بحث قیام استمرار اور تمثیل ہی کے زیر عنوان آتی ہے۔

ثانی۔ وہ احوال جو موقوف علیہ قریبی ہوں۔ مجہول تصدیقی کے لئے جس کا ذکر قضایا کی بحث میں آتی ہے

ثالث۔ وہ احوال جو موقوف علیہ بعید ہوں۔ مجہول تصدیقی کے ایصال کے مثلاً معلوم تصدیقی کا



مقدم تالی وغیرہ ہونا۔ اس کا ذکر بھی قضا یا ہی کے زیر عنوان کیا جاتا ہے۔

وہذا الاحوال۔ اس میں صرف ان احوال ہی کی طرف اشارہ نہیں ہے۔ جن پر ایصال الی المطلوب موقوف ہے بلکہ وہ احوال بھی مراد ہیں۔ جن پر ایصال موقوف ہے۔ شارح نے دونوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔  
خلاصہ یہ ہے کہ یہ احوال ان کو یعنی معلومات تصوری و تصدیقی دونوں کو براہ راست بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں اس لئے یہ معلومات کے عوارض ذاتیہ کہلاتے ہیں۔ اور ان سے بحث عوارض ذاتیہ سے بحث سمجھی جاتی ہے۔

قال وقد جرت العادة بان يسمى الموصل الى التصور قولاً شامخاً والموصل الى التصديق حجة ويجب تقديم الاول على الثاني وضعا للتقدم التصوري على التصديقي طبعاً لان كل تصديق لا بد فيه من تصور المحكوم عليه اما بذات او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به كذلك الحكم لامتناع الحكم من جهل احد هذه الامور۔ اقول قد عرفت ان الغرض من المنطق استقصال المجهولات والجهول اما تصوري او تصديقي فنظر المنطق امانى الموصل الى التصور امانى الموصل الى التصديق وقد جرت العادة اى عادة المنطقيين بان يسمى الموصل الى التصور قولاً شامخاً اما كونه قولاً فلانه فى الغلب مركب والقول يرافقه واما كونه شامخاً فشرحته ما هيأت الاشياء والموصل الى التصديق حجة لان من تمسك به استدلالاً على مطلوبه غلب على الخصم من جهة اذا غلب

ترجمہ ما تنے فرمایا۔ مناطق کی عادت جاری ہے۔ کہ وہ موصل الی تصور کو قول شامخ اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھتے ہیں۔

و يجب تقديم الاول على الثاني۔ اول کی تقدیم ثانی پر واجب ہے۔ (یعنی پہلے قول شارح کو بیان کیا جائے۔ اس کے بعد حجت کو ذکر کیا جائے) باعتبار واقع کے۔ تصور کے مقدم ہونے کی وجہ سے تصدیق پر طبعاً۔ کیوں کہ تصور و تصدیق پر طبعاً مقدم ہے۔ اس لئے وضع اور تحریر و بیان میں بھی اس کو مقدم ذکر کرنا چاہئے۔ تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے جو ایک عمدہ بات ہے۔

لان كل تصديق لا بد فيه۔ اس وجہ سے کہ ہر تصدیق کے لئے تصور محکوم علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ بذاتہ ہو۔ یا ایسا امر ہو جو کہ محکوم علیہ برصادق آتا ہو۔ اور محکوم بہ کا تصور بھی ضروری ہے اور حکم کا ہونا بھی۔ لامتناع الحكم۔ اس لئے جو شخص ان امور سے جاہل اور ناواقف ہو۔ اس کے لئے حکم مانڈ کرنا محال ہے اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ آپ بھان چکے ہیں کہ منطق سے غرض مجہولات کا حاصل کرنا ہے۔ اور مجہول تصوری ہوگا۔ یا تصدیقی ہوگا۔ پس منطق کی نظر موصل الی تصور میں ہوگی۔ یا موصل الی التصدیق میں۔ وقد جرت العادة۔ اور عادت جاری ہوئی ہے۔ یعنی مناطق کی عادت کہ وہ موصل الی تصور

کو قول شارح نام رکھتے ہیں۔ بہر حال اس کا قول ہونا پس اس لئے کہ زیادہ تر مرکب ہوتا ہے۔ اور مرکب اور قول دونوں مترادف ہیں۔ اور بہر حال اس کا شارح ہونا۔ تو اس لئے کہ یہ اشیاء کی ماہیتوں کی وضاحت اور شرح کرتا ہے۔

والموصل الی التصدیق حجة - اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھتے ہیں کیونکہ جس نے مطلوب پر دلیل قائم کرتے وقت اس کو مضبوطی سے پکڑا۔ یا تو وہ اپنے مقابل (خصم) پر غالب رہے گا۔ اور لفظ حجة حج سے ماخوذ ہے۔ جب کوئی غالب ہو جائے تو حج فلاں بولا جاتا ہے۔

تشکیکے ماہر نے عادت کے عنوان سے موصل الی التصور والتصدیق کی اصطلاحی بیان کی ہے۔

فرمایا۔ والموصل الی التصور - کو قول شارح اور موصل الی التصدیق کو حجت کہتے ہیں نیز قول شارح کو ذکر میں مقدم کرنا ضروری ہے کیونکہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے۔ اس طرح وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے گی۔ لان کل تصدیق لابد فیہ۔ پھر اس دعویٰ کی دلیل میں فرمایا ہے کہ ہر تصدیق کے لئے تصور محکوم علیہ کا ہو نا ضروری ہے۔ خواہ بنا نہ زیادہ امر محکوم علیہ پر دلالت کرتا ہو۔ اسی طرح محکوم بہ کا بھی ہو نا ضروری ہے۔ کیونکہ حکم اس پر محال ہے جس سے ناواقف ہوں۔

اقول کے زیر عنوان اس کو شارح نے بیان کیا ہے۔ فرمایا آپ معلوم کر چکیں ہیں کہ منطق سے عرض جمہولات کا حاصل کرنا ہے۔ خواہ جمہول تصور ہو یا جمہول تصدیقی ہو۔ لہذا علما منطق کی نظر موصل الی التصور میں ہوگی یا موصل الی التصدیق میں۔ اور علما منطق کی عادت ایک یہی ہے کہ موصل الی التصور کا نام قول شارح رکھتے ہیں وجہ تسمیہ :- قول نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر و بیشتر یہ مرکب ہوتا ہے۔ اور قول کے معنی بھی مرکب ہونے کے ہیں۔ اس لئے مرکب کو قول کا نام دیدیا گیا۔

اور شارح نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ماہیات اشیاء کی توضیح و تشریح کرتا ہے۔ والموصل الی التصدیق حجة - اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھا جاتا ہے۔ اس لئے جو شخص استدلال کرتے وقت اس سے استدلال کرے گا۔ وہ اپنے مقابل پر غالب رہے گا۔ اس لئے کہ استدلال قاعدہ قانون کے مطابق ہوگا۔ اور نتیجہ صحیح نکلیں گے۔

قولہ من حجج تحقیق لفظی کے طور پر شارح نے فرمایا حجة حج سے بنا ہے جو باب نصر ہے۔ اور غالب اس کے معنی ہیں حج فلاں کہا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی پر غالب آجائے۔

ویجب ای یستقن تقدیم مباحث الاول ای الموصل الی التصور علی مباحث الثانی ای الموصل الی التصدیق بحسب الوضع لان الموصل الی التصور والتصورات والموصل الی التصدیق التصدیقات والتصور مقدم علی التصدیق طبعاً فلیقدم علیہ وضعاً ليوافق الوضع الطبع وانہا قلنا التصور مقدم علی التصدیق

طبعاً لان التقدم الطبعی هو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه التأخر ولا يكون علته تامّة له والتصور ..  
 كذلك بالنسبة الى التصديق اما انه ليس علته له فظروا الالتزام من حصول التصور حصول التصديق  
 ضروريّة وجوب وجود العلول عند وجود العلة واما انه يحتاج اليه التصديق فلان كل تصديق لابد  
 فيه من ثلث تصورات تصور المحكوم عليه اما بذاته او باصداق عليه وتصور المحكوم به  
 كذلك تصور الحكم للعلم الاولي بامتناع الحكم من جهل احد هذه التصورات -

## ترجیح

اور واجب یعنی مستحسن ہے۔ مباحث اول کی تقدیم یعنی موصل الی التصور کی دوسری  
 کی مباحث بر یعنی موصل الی التصديق اور باعتبار وضع (ذکر و بیان) کے۔ اس لئے کہ موصل الی  
 التصور تصورات ہیں۔ اور موصل الی التصديق تصدیقات ہیں و تصور تقدم ہے تصديق پر طبعاً۔ پس چاہئے کہ وہ  
 تصديق پر وضعاً بھی مقدم کیا جائے۔ تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

وانما قلنا التصور - الخ ہم نے کہا ہے کہ تصور تصديق پر مقدم ہے۔ اس لئے کہ تقدم طبعی وہ ہے۔ کہ تقدم  
 اس حیثیت کا ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو۔ مگر اس کے لئے علت نہ ہو۔ اور تصور ایسا ہی ہے بہ نسبت تصديق  
 کے بہر حال یہ دعویٰ کہ اس کے لئے علت نہ ہو۔ تو پس ظاہر ہے ورنہ لازم آئیگا۔ تصور کے حاصل ہونے سے  
 تصديق کا حاصل ہونا۔ اس لئے کہ علت کے وجود کے وقت معلول کا وجود ضروری ہے۔

واما انه يحتاج اليه التصديق - بہر حال یہ کہ تصديق اس کی محتاج ہے (یعنی تصور کی تو اس لئے کہ  
 بہر تصديق میں تین تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) محکوم علیہ کا تصور خواہ بذاتہ یا کوئی ایسا امر جو اس پر  
 (محکوم علیہ) صادق آتا ہو۔ (۲) محکوم بہ کا تصور اسی طرح (یعنی بذاتہ یا کوئی امر جو اس پر ذال ہو) (۳) حکم کا  
 تصور اس لئے کہ علم اول (یعنی بلاہت) سے معلوم ہے کہ حکم محال ہے۔ اس شخص سے جو ان تینوں تصورات  
 میں سے کسی ایک تصور سے ناواقف (ماہل) ہو۔

## تشریح

ويعجب اى يستحسن - شارح نے عجیب کی تشریح کیستحسن سے کی ہے۔ کہ یہ حکم وجوب کا نہیں ہے  
 بلکہ استحسن کا نہیں ہے۔ بہتر یہی ہے کہ اول کی مباحث کو مقدم رکھا جائے۔ یعنی موصل الی  
 التصور الجہول کی بحث کو ثانی کی مباحث پر یعنی موصل الی الجہول التصديق کی مباحث پر (یعنی قول شارح  
 کی بحث مقدم اور حجت کی مباحث کو مؤخر بیان کرنا بہتر ہے)۔ کیونکہ موصل الی التصور تصورات ہیں۔ اور  
 موصل الی التصديق تصدیقات ہیں۔ اور تصور مقدم اور تصديق اس سے طبعاً مؤخر ہے۔ ایسا کرنے میں  
 وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے گی جو ایک عمدہ کام ہے۔

وانما قلنا التصور مقدم - تصور کے طبعاً مقدم ہونے کی دلیل ہے۔ تقدم طبعی یہ ہے کہ تقدم  
 ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو۔ مگر علت تامہ نہ ہو۔ اور یعنی تصديق کے تصور اسی نوعیت کا ہے کہ تصديق اپنے

وجود میں تصور ثلاثہ کی محتاج ہے۔ اور تصور محتاج الیہ ہے۔

واما انہ لیس علت۔ علت ہونے کی نفی کی شارح نے کوئی دلیل نہیں ذکر کی۔ صرف غلط فہمی کیا۔ اس لئے کہ علت سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ مگر تصور سے تصدیق کا تخلف ممکن ہے۔ مثلاً اور ظن اور شک کی صورت میں تصور موجود مگر تصدیق نہیں پائی جاتی تو تخلف ممکن ہے۔

واما انہ محتاج الیہ التصدیق۔ یہ دعویٰ کہ تصدیق تصور کی محتاج اور تصور محتاج الیہ ہے۔ تو اس لئے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ محکوم علیہ اور محکوم بہ اور حکم۔ اس لئے کہ غیر معلوم چیز پر کوئی حکم عائد کرنا محال ہے۔

لان الموصل اس جگہ عبارت یہ ہے لان الموصل الی التصورات۔ تصور کی جانب موصل تصورات ہیں۔ اور تصدیق کی جانب موصل تصدیقات ہیں۔ صیغہ جمع ذکر کر نیکی وجہ یہ ہے کہ موصل بعض قریب اور بعض بعید ہیں۔ مثلاً موصل قریب صداور رسم ہیں۔ خواہ مفرد ہوں یا مرکب نقیدی ہوں۔ تصور کا موصل بعید کلیتاً غمضہ ہیں۔ اور یہ بھی تصورات ہی ہیں۔

اسی طرح تصدیق کا موصل قریب قیاس، استقرار اور تمثیل ہیں۔ اور یہ قضا یا سب سے مرکب ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ تصدیق کا موصل بعید تو موضوع اور محمول ہیں۔ جواز قبیل تصور ہیں لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو گا کہ موصل الی التصدیق تصدیق۔

الجواب۔ اس جگہ موصل سے موصل قریب مراد ہے۔

سوال۔ تصور مقدم اور تصدیق مؤخر ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا ہر جزو تصور ہر فرد تصدیق پر مقدم ہے۔ اگر یہی مراد ہے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ نوع تصور نوع تصدیق پر مقدم ہے۔ تو اس کا عکس بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً تصدیق بغائۃ النظر اس تصور پر مقدم ہے جو اس سے مستفاد ہو۔ الجواب۔ نوع تصور ہر فرد تصدیق پر مقدم ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔

اقسام تقدم وثاخر۔ اول تقدم ذاتی مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ بھی ہو۔ اور علت تامہ بھی۔ اس کا کمال نام تقدم بالعلۃ بھی ہے جیسے حرکت مفتاح پرید کا تقدم۔ دوم تقدم وضعی (یا تقدم بالوضع) مقدم صرف ذکر اور بیان میں مقدم ہو۔ سوم تقدم زمانی۔ مقدم زمانہ سالتی میں ہو۔ اور مؤخر زمانہ لاتی میں۔ جیسے طوفان نوح علیہ السلام کا تقدم۔ حادث یوم پر۔ بہرام تقدم شرفی مقدم اشرف ہو۔ بمقابلہ مؤخر کے جیسے سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا تقدم سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ پر۔ پنجم تقدم بالرتبہ جیسے اول صف کا عمامہ میں بعد ولی مضمون پر۔ ششم تقدم طبعی مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو۔ مگر علت تامہ نہ ہو۔

تقدم طبعی کے فوائد قیود۔ مقدم محتاج الیہ ہو۔ اس قید سے تقدم بالزماناں۔ تقدم بالاشرف۔ اور تقدم بالرتبہ سب خارج ہو گئے۔ اور علت تامہ نہ ہو۔ اس قید سے تقدم بالعلۃ خارج ہو گیا۔

وفی هذا الكلام قد نبه على فائدتين احداهما ان استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه انه يستدعي تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لو لم يتصور حقيقة الشيء لا متمم الحكم عليه بل المراد انه يستدعي تصورا بوجه ما اما بكنه حقيقة او بامر صادق عليه فانما الحكم على الاشياء لا يقر حقائقها كما تحكم على واجب الوجود بالعلم والقدرة وعلى شيم نراه من بعيد باننا شاغل للجزء المعدن فلو كان الحكم على الشيء مستدعيا التصور المحكوم عليه بكنه حقيقة لم يصح منا امثال هذا الاحكام وثانيتها ان الحكم فيهم مقول بالاشتراك على معنيين احدهما النسبة الإيجابية والسلبية المتصورة بين شيئين وثانيتهما القاع تلك النسبة الإيجابية او انتزاعها فغنى بالحكم حيث حكم باننا لا بد في التصديق من تصور الحكم النسبة الإيجابية والسلبية وحيث قال لا متمم الحكم من جهل القاع النسبة او انتزاعها تنبيهها على تفاوت معنى الحكم والافان كان المراد به النسبة الإيجابية في الموضوعين لم يكن لقوله لا متمم الحكم من جهل احد هذه الامور معنى او القاع النسبة فيهما فيلزم استدعاء التصديق تصور القاع وهو باطل لانا اذا ادركنا ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يحصل التصديق ولا يتوقف حصوله على تصور ذلك الاوراك -

**ترجمہ** اور اس عبارت میں مصنف نے دو فائدوں پر آگاہ کیا ہے۔ اول ان میں سے یہ ہے کہ تصدیق کا تصور محکوم علیہ کی استدعا کرنا۔ (تقاضا کرنا) اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ (تصدیق) محکوم علیہ بالکنہ تصور کا تقاضا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر شی کی حقیقت کا تصور ممکن نہ ہو تو اس پر حکم عائد کرنا ممنوع (محال) ہو جائے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کا تقاضا کرتا ہے۔ جو بالکنہ اور حقیقت کے ساتھ تصور ہو جائے یا ایسے امر سے جو اس پر صادق آتا ہو۔

فانما تحكم على اشياء - اس لئے کہ ہم ایسی اشیا پر بھی حکم عائد کرتے ہیں جن کی حقائق کو ہم نہیں جانتے مثلاً ہم واجب تعالیٰ پر علم، قدرت، خالق، مالک، ہونیکا حکم عائد کرتے ہیں۔  
وعلى شيم نراه من بعيد - اور اس صورت پر جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں کہ وہ متعین جگہ پر کئے ہوئے ہے۔ لہذا پس اگر حکم کا عائد کرنا مستدعی ہوتا۔ محکوم علیہ کے بالکنہ حقیقت کے تصور کا۔ تو ہماری بجاہ سے مذکور بالا احکام کا عائد کرنا درست نہ ہوتا۔

وثانيتها ان الحكم فيما بينهما - دوسرا فائدہ یہ ہے کہ حکم ان کی اصطلاح میں بالاشتراك دو معانی پر بولا جاتا ہے۔ اول ان میں سے نسبت ایجابی اور نسبت سلبی پر وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان پائی جاتی ہے۔ (یعنی موضوع و محمول کے درمیان پائی جاتی ہے)۔

وثانيتها القاع تلك النسبة - دوسرے معنی حکم کے اس نسبت ایجابی کا القاع اور نسبت سلبی کا۔

انتزاع کرنا۔ فنی بالحکم۔ لہذا پس حکم سے مراد اس مقام میں جہاں مصنف نے فرمایا لا بد فی التصدیق من تصور الحکم نسبت  
لہجائی اور سلبی ہے۔ اور جمل جگہ مائن کے کہا لا متناع الحی کم من جہل۔ حکم سے مراد ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت  
ہے۔ تنہما علی تعابیر معنی الحکم۔ آگاہ کرتے ہوئے حکم کے معنی کے متغایر ہونے پر (یعنی حکم کے معنی دو ہیں)۔  
اور دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ورنہ اگر حکم سے مراد نسبت ایجابی و سلبی دونوں جگہ ہوتی تو مائن کے اس  
قول لا متناع الحکم من جہل احد ہذا الامور۔ کے کوئی معنی نہ ہوتے یا اگر دونوں جگہ حکم سے ایقاع نسبت  
مراد ہوتی ہے۔ تو لازم آتا تصدیق کا تقاضا کرنا ایقاع نسبت کے تصور کا۔ اور یہ باطل ہے۔ کیوں کہ جب ہم نے جان  
لیا کہ نسبت واقع ہے۔ یا واقع نہیں ہے۔ تو اس سے تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔ اور اس کا (تصدیق کا) حصول  
اس اور اک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا (یعنی ایقاع نسبت کے اور اک یعنی تصور پر)۔

**تشکیک** دو دونوں فائدوں کے ضمن میں شارح نے اس بات پر آگاہ کیا کہ محکوم علیہ کے تصور سے دونوں ملوں  
خواہ بالذات محکوم علیہ کا تصور حاصل ہو جائے۔ یا کوئی ایسا امر حاصل ہو جائے جو کہ محکوم علیہ پر  
ولات کرتا ہو۔ حقیقت محکوم علیہ کا تصور ضروری نہیں ہے۔ یہ تعمیم جب طرح محکوم علیہ میں ملحوظ ہے۔ یہی تعمیم بقیہ  
دونوں تصورات میں بھی ملحوظ ہے۔ یعنی محکوم بہ اور نسبت حکمیہ میں بھی تصور بوجہ متا کافی ہے۔ بالذات کی ضرورت نہیں  
قولہ تصور بالکنہ۔ اقسام تصور۔ تصور بالکنہ۔ تصور بکنہ۔ تصور بالوجہ تصور بوجہ شئی کو حاصل کرنے کے لئے  
ذاتیات کو آہ بنایا جائے۔ جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ حاصل کرنا۔  
تصور بکنہ۔ نفس شئی کا عقل میں بذریعہ صورت حاصل ہونا۔ تصور بالوجہ شئی کو اس کی عرضیات سے  
حاصل کرنا۔ جیسے انسان کا علم بذریعہ مذاک و کتاب۔ تصور بالوجہ شئی کو عرضیات سے حاصل کرنا۔ مگر  
عرضیات کو ملاحظہ کے ذریعہ حاصل کرنے سے قطع نظر کر لینا۔

فان قلت هذا انما يتم اذا كان الحكم ادراكا اما اذا كان فعلا فالصدق يستدعي تصور الحكم لان  
فعل من الافعال الاختيارية النفس والافعال الاختيارية انما تصور عنها بعد شعورها بها و  
الصدق الى صدق حصول الحكم موقوف على تصور حصول التصديق موقوف على حصول الحكم  
فحصول التصديق موقوف على تصور الحكم على ان المعنى شروح المخلص صرح به وجعله شوط الاجزاء  
للتصديق حتى لا يزيد اجزاء التصديق على اربعة فقول قوله لان كل تصديق لابد فيه من تصور  
الحكم يدل على ان تصور الحكم جزء من اجزاء التصديق فلو كان المراد به القاع النسبة في الموضعين  
لزم اجزاء التصديق على اربعة وهو مخرج بخلافه

**ترجمہ :**۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ یہ اس وقت تام ہوگا جبکہ حکم ادراک کا نام ہو۔ بہر حال جب

وہ فعل ہو۔ تو تصدیق تصور حکم کا تقاضا کرے گی۔ کیونکہ تصور نفس کے اختیاری افعال میں سے ایک فعل ہے۔ اور نفی ان افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں۔ اس لئے ان افعال کے شعور کر لینے اور ان کے صادر کرنے کے ارادہ کر لینے کے بعد حصول حکم۔ لہذا پس حصول حکم اس کے تصور پر موقوف ہے۔ اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے۔ پس حصول تصدیق موقوف ہے تصور حکم پر۔

علیٰ ان المصنف۔ علاوہ اس کے خود مصنف ماتن نے اپنی ملخص کی شرح میں اس کی صراحت کی ہے۔ اور اس کو (حکم کو) شرط قرار دیا ہے۔ نہ کہ جز تصدیق کے لئے حتیٰ لا تزید اجزاء التصدیق۔ تاکہ اجزاء تصدیق چار سے زیادہ نہ ہوں۔

فقول قول۔ لان کل تصدیق۔ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ ماتن کا قول کل تصدیق لابد فیہ من تصور حکم دلالت کرتا ہے۔ اس بات پر کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جز ہے۔ پس اگر دونوں جگہ اس سے ایقان نسبت مراد ہوتی تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جاتے حالانکہ مصنف اس کے خلاف تصریح کر رہے ہیں (مذکورہ بالا شرح میں)۔

تشریح۔ چونکہ شارح نے حکم کے دو معانی بیان کئے ہیں۔ اول نسبت ایجابی و سلبی۔ دوسرے ایقان نسبت او انتزاع نسبت۔ اور لابد فی التصدیق من تصور حکم میں حکم سے مراد نسبت ایجابی و سلبی ہے۔ اور

جس جگہ یہ کہا ہے کہ لا متناع الحکم من جہل۔ وہاں حکم سے ایقان نسبت و انتزاع نسبت کے معنی مراد ہیں۔ فان قلت سے اسی براعتراض کیا گیا ہے کہ حکم کے معنی ایقان نسبت کے اس وقت صحیح ہو سکتے ہیں۔

جب حکم کے معنی ادراک کے ہوں اور اگر حکم نفس کے افعال اختیاریہ میں سے ایک فعل اختیاری کا نام ہے کہ حکم کا صدور نفس کے شعور و ارادہ کے بعد ہوتا ہے۔ تو پھر صدور حکم تصور حکم پر موقوف ہوگا۔ اور حصول تصدیق موقوف ہوگا حصول حکم پر۔ تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ حصول تصدیق تصور حکم پر موقوف ہے۔ علاوہ اس کے خود ماتن نے ملخص کی شرح میں حکم کو تصدیق کے لئے شرط کہا ہے۔ جز نہیں کہا۔ تاکہ اجزاء تصدیق چار سے بڑھنے نہ پائیں۔

الجواب۔ سوال کرنے کے بعد شارح نے خود ہی اس سوال کا جواب بھی ذکر فرمایا ہے۔ ہم جواب دیں گے ماتن کا قول لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور حکم۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جز ہے۔ لہذا اگر حکم سے ایقان کے معنی دونوں جگہوں پر مراد لئے گئے۔ تو اجزاء تصدیق چار سے بڑھ جائیں گے۔ جبکہ خود اس کے خلاف صراحت سے لکھ رہے ہیں۔

قال الامام فی الملخص کل تصدیق لابد فیہ من ثلاث تصورات تصور المحکوم علیہ و تصور المحکم قیل فوق ما بین قوله وقول المصنف لان المحکم فیما قالہ الامام تصور لامحالة بخلاف ما قالہ المصنف انه يجوز ان یکون قوله والمحکم معطوفا علی تصور المحکوم علیہ فی لایکون تصور اکانه قال ولا بد فی التصدیق

من الحكم وغير لازم منه ان يكون تصوراً وان يكون معطوفاً على المحكوم عليه فم يكون تصوراً وفيه نظر لان قوله والحكم لو كان معطوفاً على تصور المحكوم عليه ولا يكون المحكوم تصوراً الموجب ان يقول امتناع الحكم من جهل احد هذين الامرين ولو صح حمل قوله احد هذه الامور على هذا الظاهر الفساد من وجه آخر وهو ان اللازم من ذلك استبعاد التصديق تصور المحكوم عليه وبه المدعى استبعاد التصديق التصورين والحكم فلا يكون الدليل واسد اعلى الدعوى والفي ذكر الحكم يكون مستدسا كما اذ المصداق تقدم التصور على التصديق طبعاً والحكم اذا لم يكن تصوراً لم يكن له دخل في ذلك -

**ترجمہ** امام نے اپنی کتاب ملخص میں کہا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات ضروری ہیں۔ تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔ تو اس اثر میں کیا گیا ہے کہ امام کے قول اور ماتن کے قول دونوں میں بڑا فرق ہے۔

لان الحكم فيما قاله - کیونکہ حکم بقول امام کے لامحالة تصور ہے۔ بخلاف ماتن کے قول کے اس لئے کہ جائز ہے کہ ماتن کا قول والحکم تصور محکوم علیہ پر عطف ہو۔ تو اس صورت میں حکم تصور نہ ہوگا۔ گویا ماتن نے یہ کہا۔ ولا بدنى التصديق من الحكم - یعنی تصدیق میں حکم کا ہونا ضروری ہے۔ مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ حکم تصور ہو۔ وان يكون معطوفاً على المحكوم به - اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا قول والحکم معطوف ہو المحکوم بہ پر۔ تو اس صورت میں بہر حال حکم کا تصور ہونا ثابت ہوتا ہے۔

وفيه نظر - اور اس صورت میں نظر ہے (اختلاف ہے) کیونکہ اس کا (ماتن کا) قول والحکم اگر تصور المحکوم علیہ پر معطوف ہو۔ اور حکم تصور نہ ہو تو ماتن کے لئے واجب تھا۔ کہ اس طرح فرماتے (امتناع الحكم من جهل احد هذين الامرين - یعنی حکم محتنع ہے۔ اس شخص سے جو ان دونوں امور سے ناواقف ہو۔ ولو صح حمل قوله اس کے قول احد هذه الامور کو اس پر حمل کرنا صحیح ہے۔ تو فساد دوسری کی وجہ سے ظاہر ہو جائیگا۔ اور وہ یہ ہے کہ اس سے لازم آتا ہے۔ تصدیق کا تقاضا کرنا تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کا جب کہ مدعی ہے۔ تصدیق کا دونوں تصور اور حکم کا تقاضا کرنا۔ لہذا دلیل دعویٰ پر واردا نہیں ہوگی۔ یعنی دلیل دعویٰ کے خلاف ہوگی۔ اور نیز الحکم کا ذکر اس صورت میں مستدرک (بے معنی) ہو جائیگا۔ اس وجہ سے کہ مطلوب تصور کے تقدم کو بیان کرنا ہے۔ تصدیق پر طبعاً اور حکم جب تصور ہی نہیں ہے۔ تو اس کا اس مسئلے میں کوئی واسطہ نہیں۔

**تشریح** قولہ لامعالة - محال میں مہم کا فتح ہے۔ اور مصدر بھی ہے۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ محالہ حرف لاکا اسم واقع ہے۔ اس لئے نکرہ مفرد ہو لے



کیوجہ سے فتح پر مبنی ہے۔ اس کی خبر عموماً محذوف یعنی موجود ہوتی ہے۔

بمخلاف الا۔ اعتراض کی تقریر کا دوسرا جزو یہ ہے کہ اگر حکم سے ایقاع نسبت مراد ہے تو یہ خرابی کہ تصور ایقاع تصدیق کی ماہیت کا جزو ہے۔ اور تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے اس وقت درست ہوگا۔ جبکہ ماتن نے کہا ہوتا کہ "لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور الحکم" جبکہ ایسا نہیں ہے۔ ماتن نے تو کہا ہے کہ "لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور المحکوم علیہ والمحموم بذو الحکم" اس عبارت و الحکم کے دو معانی ہیں۔ اول والحکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر ہو اور عبارت کے معنی یہ ہوں کہ لابد فیہ من الحکم۔ اس صورت میں حکم سے ایقاع و انشراح نسبت مراد لی جائے تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اسلئے کہ اس صورت میں جزو تصدیق نفس حکم ہوا، تصور حکم نہ ہوا اسلئے اجزاء تصدیق چار کے چار رہے زائد نہ ہوئے۔

دوسرے معنی والحکم کے اگر یہ ہوں کہ والحکم معطوف ہو محکوم علیہ پر اور تصور کے تحت واقع ہو تو البتہ حسب طرح محکوم علیہ کا تصور ہونا ضروری ہے۔ حکم کا بھی تصور ہونا ضروری ہو جاتا۔ کیوں کہ معنی یہ ہوتے کہ لابد فیہ من تصور الحکم تو اس صورت میں وہ خرابی لازم آئے گی جو اجزاء تصدیق کے چار سے زائد ہونے کی بیان کی گئی ہے۔

قولہ وفیہ نظر۔ مذکورہ اعتراض خود قابل غور ہے۔ کیونکہ ماتن کا قول والحکم تصور محکوم علیہ پر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ماتن نے دلیل کے الفاظ یہ لکھے ہیں الامتناع الحکم من جہل احد ہذا الامور یعنی امور کا لفظ جمع کا لائے ہیں۔ تشبیہ نہیں لائے۔ یعنی احد ہذین الامرین کہیں کہا۔ اس لئے امور کی رعایت سے کم از کم امور ثلاثہ کا ہو نا ضروری ہے۔ اور امور ثلاثہ جب ہی ہو سکتے ہیں۔ جب والحکم کا عطف لفظ المحکوم علیہ پر مانا جائے اور حکم سے نسبت تادم مراد لی جائے۔ اور اگر والحکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر کیا جاتا ہے۔ تو امور دو ہی رہ گئے یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ۔ اس لئے ماتن کو دلیل میں الامتناع الحکم من جہل احد ہذین الامرین۔ تشبیہ کا صیغہ کہنا چاہئے تھا۔ حالانکہ انہوں نے صیغہ جمع کا استعمال کیا ہے یعنی ہذا الامر کہہا ہے۔

قولہ ولو صحاح اور اگر کوئی کہے کہ اس فن میں مافوق الواحد کے لئے جمع کا صیغہ لائے ہیں۔ اس لئے اس جگہ احد ہذا الامر سے مافوق الواحد ہی مراد ہے۔ یعنی دو تصور اور حکم۔ اس لئے حکم سے تصور حکم مراد لینے کا قرینہ ختم ہو گیا۔ اور ممکن ہے حکم سے ایقاع نسبت کے معنی مراد ہوں۔

الجواب۔ اس سے لازم آئیگا۔ تصدیق صرف دو تصوروں کو جاہتی ہے۔ محکوم علیہ کا تصور اور محکوم بہ کا تصور۔ حالانکہ مقصد یہ ہے کہ تصدیق تین تصورات کا تقاضا کرتی ہے۔ یعنی تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ۔ اور تصور نسبت تادم کا۔ لہذا اس تاویل کی صورت میں ماتن کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

بیزدوسری خرابی مزید لازم آجائے گی عبارت میں لفظ الحکم کا ذکر بے فائدہ اور مستدرک ہے۔ اس لئے ماتن کا مقصد یہ ہے کہ تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کریں۔ اور کجب کم تصور ہی نہیں تو اس میں حکم کا کوئی دخل ہی نہیں رہا۔ اس لئے برخلاف اگر پہلی جگہ حکم سے نسبت تادم مراد ہو اور دوسری جگہ میں حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو تو اس مقام میں حکم کا ذکر بے فائدہ نہ ہوگا۔

قال واما المقالات فثلث المقالة الاولى في المفردات وفيها اربعة فصول الفصل الاول في الالفاظ دلالة اللفظ على معنى بتوسط الوضع له مطابقة كدلالة الانسان على الناطق وتوسطهما داخل فيه ذلك المعنى تضمن كدلالة على الحيوان او على الناطق فقط وتوسطهما خارج عنه التزلم كدلالة على قابل العلم وصنعة الكتابة اقول لا شغل للمنطق بالالفاظ فانه يبحث عن القول الشارح والمجبة وكيفية ترتيبها وهو لا يتوقف على الالفاظ فان ما يوصل الى التصور ليس لفظ الجنس والفصل بل مفاهيم وكذلك ما يوصل الى التصديق مفهومات القضايا لا الالفاظها ولكن لها توقف افادة المعاني واستفادتها على الالفاظ صامرا النظر فيها مقصودا بالغرض وبالقصد الثاني ولها كان النظر فيها من حيث انها اكل المعاني قدم الكلام في الدلالة.

## ترجمہ

ما تنجے فرمایا۔ اور بہر حال مقالات پس وہ تین ہیں۔ پہلا مقال مفردات کے بیان میں اور اس میں چار فصلیں ہیں۔ فصل اول الفاظ کے بیان میں مشتمل ہے۔

دلالة اللفظ۔ لفظ کی دلالت معنی پر ما وضع له کے توسط سے مطابقت ہے۔ (یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جب لفظ اس معنی پر دلالت کرے گا تو لفظ کی یہ دلالت مطابقتی سے ان معنی کے لئے جو اس میں داخل ہیں (یعنی لفظ کی دلالت بواسطہ وضع ان معنی پر جو موضوع لہ کا جزو ہیں) تضمن ہے۔ جیسے اس کی دلالت حیوان پر فقط یا ناطق پر فقط بتوسط ما خرج عنه اور اس کے توسط سے ان معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں التزام ہیں۔ جیسے اس کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر (یعنی لفظ کی دلالت وضع کے واسطہ سے ان معنی پر جو موضوع لہ سے خارج ہیں۔ دلالت التزامی ہے۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت اس کے قابل علم ہونے اور قابل صنعت پر)

اقول لا شغل للمنطق۔ شارح فرماتے ہیں میں کہتا ہوں۔ نہیں ہے کوئی کام منطق کو اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے۔ الفاظ سے۔ کیونکہ وہ توجہ کرتا ہے۔ قول شارح اور ترجمہ سے۔ اور ان دونوں کی ترتیب کی کیفیت سے۔ اور وہ الفاظ پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ جو تصور (نامعلوم) تک موصول ہے۔ وہ لفظ جنس اور فصل نہیں ہے۔ بلکہ ان کے معنی ہیں۔ اسی طرح جو موصول تصدیق ہے (یعنی وہ معلومات تصدیقیہ جو جو نامعلوم تصدیق کے لئے موصول ہیں)۔ وہ قضایا (معلومہ) کے مفہوم ہیں۔ نہ کہ ان کے الفاظ و لکن لہا توقف افادة المعاني۔ لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ ہی پر موقوف ہے تو ان میں (الفاظ میں) نظر مقصود بالغرض ہو گئی۔ اور بالقصد (نظر) تالی کی طرف ہے۔ (یعنی الفاظ کی طرف نظر بالغرض بواسطہ معانی ہے۔ اور معانی کی طرف نظر مقصود بالذات اور مقصود اصلی ہے)

ولہا كان النظر۔ اور چونکہ ان میں (الفاظ میں) نظر اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں

(یعنی الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں) اس لئے مآتن نے کلام فی الدلالات کو مقدم کیا۔ (یعنی اس ضرورت سے مآتن نے دلالت کی بحث کو مقدم ذکر فرمایا۔ اور ان سے فارغ ہو کر معانی کی بحث کو شروع فرمایا ہے)

**تشکیک** الفصل الاول فی معانی الالفاظ۔ اور فصل میں شارح الفاظ کی بحث فرمائیں گے۔ اور اس میں دلالت کے مسائل زیر بحث آئیں گے۔ عالم واقع میں وجود کے مختلف مراتب ہیں

ایک وجود فی العین یعنی خارجی وجود۔ دوسرا وجود ذہنی۔ تیسرے وجود فی عبارت۔ اور چوتھا وجود فی الکتابۃ وجود خارجی اور ذہنی دونوں اصلی وجود ہیں۔ وجود فی الکتابۃ و فی عبارت دونوں مجازی ہیں۔ لیکن افہام و تفہیم میں وجود فی عبارت کا بڑا دخل ہے۔ اور تعلیم و تعلم بغیر عبارت و الفاظ کے ممکن ہی نہیں ہے۔ اس مجبوری کی وجہ سے اہل معقول اپنی ضرورت کے مطابق شروع میں الفاظ کی بحث لاسکتے ہیں۔

قوله لا شغل للمنطقی۔ مذکورہ مفہوم کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے کہ بحث منطقی یعنی علماء منطق کو الفاظ کی کوئی ضرورت اور کام نہیں ہے۔ مگر ان پر فائدہ و استفادہ موقوف ہے اس لئے بقدر ضرورت بحث الفاظ اپنی کتابوں میں لاسکتے ہیں۔

اس موقع پر لفظ حیثیت کو سمجھنے چلئے تاکہ موقع بموقع آپ کو اصطلاحات سے جان کاری بھی ہوتی ہے۔ اقسام حیثیت۔ حیثیت کی تین قسمیں ہیں۔ حیثیت اطلاقیہ۔ حیثیت تفسیدیہ اور حیثیت تعلیلیہ۔ بہر حال حیثیت اطلاقیہ وہ ہے جو اپنے مدخول (یعنی محبت) کی عمومیت کو ظاہر کرے۔ اس کی پہچان یہ ہے کہ اس کا ماقبل اور مابعد ایک ہی ہو۔ مثلاً ہم کہتے ہیں۔ انسان حیثیت انسان کے حیوان ناطق ہے۔ اس جملے میں لفظ حیثیت سے پہلے اور بعد دونوں جگہ انسان کا ذکر ہے تو حیوان ناطق ہونے کا حکم انسان کے لئے ہے۔ گویا تعلیم مقصود ہے۔

حیثیت تفسیدیہ۔ حیثیت اپنے مدخول یعنی محبت کے لئے قید ہو۔ اور محبت حیثیت کے ساتھ مل کر تیسرے کے لئے حکم واقع ہو۔ مثلاً الانسان من حیث انه کاتب متحرک الاصلح۔ انسان اس حیثیت سے کہ وہ کتابت کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس پر حکم ہے کہ وہ متحرک الاصلح ہے۔ حیثیت تعلیلیہ۔ وہ حیثیت ہے کہ محبت کی ذات اپنی حالت پر حسب سابق موجود رہے۔ حیثیت صرف حکم بدل دے۔ جیسے آپ کہتے ہیں عمر و محمد من حیث انه عالم۔

حیثیت سے مراد۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ معانی میں سے حیثیت کے کون سے معنی شارح نے اس موقع پر مراد لئے ہیں۔ تو ایک احتمال تو یہ ہے کہ حیثیت اطلاقیہ ہو نہ کہ تفسیدیہ اس لئے کہ منطقی من حیث ہو منطقی من حیث منطقی کہا گیا ہے۔ گویا بحث کا اعادہ مذکور ہے۔ قاعدہ مذکورہ کے مطابق یہ حیث اطلاقیہ ہے لہذا معنی یہ ہوں گے کہ منطقی اگر نحوی۔ صرفی۔ فقیہ اور مفسر ہوں تو وہ الفاظ سے بحث ضرور کرے گا۔ صرف فرق یہ ہوگا۔ کہ علم منطقی سے بحث نہیں کر رہا۔ بلکہ جس علم میں بحث کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ اسی علم

کی قید لگ جائے گی یعنی خودی ہے صرفی ہے وغیرہ۔

قولہ دھولا یتوقف۔ معلومات تصور یہ ان کی اصطلاح میں معروف ہے۔ اور معروف یعنی قول شارح کلیات سے مرکب ہوتا ہے۔ اسی طرح معلومات تصدیق محبت ہے۔ اور محبت و قیاس قضا یا سب سے مرکب ہوتے ہیں۔ اور تصورات میں کلیات اور تصدیقات میں قضا یا ہیں۔ یہ دونوں مفہوم کی اقسام ہیں۔ الفاظ کی نہیں اس لئے ان کی مباحث الفاظ پر موقوف نہیں ہیں۔

قولہ لیکن لہا توقف۔ مگر چونکہ افادہ اور استفادہ الفاظ ہی پر موقوف ہے چنانچہ جب اصطلاحات منطقہ کلی۔ جزئی۔ جنس و فصل۔ عرض عام خاصہ کسی کو بتائیگا تو الفاظ سے بتایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح قضا یا کو یا محبت قیاس وغیرہ کسی کو بتائیگا۔ تو وہ الفاظ ہی توسط سے بتا سکتا ہے۔ اس لئے الفاظ کی مباحث کو شروع فی العلم کا مقدمہ قرار دیدیا گیا۔

قولہ مقصود بالعرض۔ مآتنے عنوان میں کہا ہے کہ المقالة الاولى فی المفردات۔ ابھی آپ نے پڑھ لیا کہ الفاظ کی بحث بالذات مقصود نہیں ہے۔ تو مآتنے کے لئے مناسب نہیں تھا کہ عنوان میں الفاظ کو داخل کرتے۔ اور المقالة الاولى فی المفردات تحریر فرماتے۔ یہ عنوان بالکل غیر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ابواب۔ مفرد بالذات اگرچہ لفظ ہی کی صفت ہے۔ مگر بالعرض معنی کی بھی صفت ہے۔ اور اس جگہ مفرد سے مراد مفرد بالعرض ہے۔ ورنہ لازم آئیگا کہ عنوان سے معانی خارج ہیں۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ الفاظ اور معانی دونوں مراد ہوں۔ تو یہ جائز نہیں کہ ایک ہی جگہ لفظ جس پر بالذات دلالت کرتا ہے۔ اور جس پر بالعرض دلالت ہے۔ دونوں کو مراد لیا جائے۔

وہی کون انشی بحالہ یلزم من العلم به العلم شئی اخر والشئی الاول هو الدال والثانی دھوالمدلول والدال ان کان لفظا فالدلالة لفظیة والا فغیر لفظیة کالدلالة الخط والعقد والنصب والاشارة والدلالة اللفظیة اما بحسب جعل جاعل وہی الوضعیة کالدلالة الانسان علی الحيوان الناطق و الوضع هو جعل اللفظ باسماء المعنی اولاً وہی لا تخلو اما ان یكون بحسب اقتضاء الطبع وہی الطبیعیة کالدلالة اسم علی الوجع فان طبع الالفاظ یقتضی التلفظ به عند عروض الوجع لہ اولاً وہی العقلیة کالدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار علی وجود الالفاظ۔

**ترجمہ** اور وہ (یعنی دلالت) شئی کا اس حال میں ہونا کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم حاصل ہوگا اور شئی اول دال ہے۔ اور شئی ثانی مدلول ہے (یعنی اہل منطق کی اصطلاح میں شئی اول کو دال اور ثانی کو مدلول کہتے ہیں)۔ والدال ان کان لفظاً۔ اور دلالت کرنے والا اگر لفظ ہے تو دلالت

لفظیہ ہے۔ ورنہ پس غیر لفظیہ جیسے خطوط۔ عقود۔ نصب اور اشارات (وغیرہ کی دلالت ان کے معانی پر متعینہ) و الدلالة اللفظیة اور دلالت لفظیہ یا جاعل کے جعل کی وجہ سے ہوگی۔ (یعنی وضع واضع کی وجہ سے) تو وہ ضمیر ہے۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ والوضہ ہو جعل اللفظ الخ۔ اور اصطلاح میں وضع نام ہے۔ لفظ کے مقرر کرنا معنی کے مقابلے میں اولادھی لا تخلو۔ یا اس کے لحاظ سے نہ ہوگی۔ اور وہ خالی نہیں ہے کہ یا طبیعت کے تقاضا کے اعتبار سے ہوگی۔ اور وہ دلالت طبعیہ ہے۔ جیسے لفظ ارح کی دلالت درد پر۔ اس لئے کہ بولنے والی کی طبیعت اس کے تلفظ (بولنے) کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کے درد کے عارض ہونے پر کے وقت اولادھی العقلیہ یا ایسی نہ ہوگی (یعنی یہ تقاضا طبعی نہ ہوگی) تو وہ دلالت علیہ ہے۔ جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے بچے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

(نوٹ) عبارت میں جاعل سے واضع مراد ہے اور ازار سے مقابل اور لفظ کے معنی بولنے والے کے ہیں حدار کے معنی دیوار۔

**تشکیح** قولہ وہی کون الشیء بحالۃ یلزم من العلم بہ الخ۔ دلالت۔ شیء کا اس طور پر ہونا کہ اس میں لفظیہ کے علم سے شیء آخر کا علم ہو جائے۔ یہ مطلق دلالت کی تعریف ہے۔ عام اس سے کہ اس میں واضع کی وضع کا دخل ہے۔ یا طبیعت کا اور عقل کا۔ اور اس سے بھی عام ہے کہ دلالت کرنا والا اس میں لفظ ہو یا غیر لفظ ہو۔ یعنی دلالت میں واسطہ الفاظ کا ہو یا نہ ہو۔ تو دلالت لفظیہ غیر لفظیہ۔ وضعیہ۔ طبعیہ اور عقلیہ سب کو یہ تعریف عام ہے۔ پھر اس تعریف میں قیود کا اضاہ کر کے اقسام دلالت ایک دوسرے سے جدا ہو جاتی ہے۔ نیز تعریف میں لفظ علم کا استعمال کیا گیا ہے۔ جس سے ادراک مراد ہے۔ خواہ ادراک تصویری ہو یا تفصیلی اور یقینی ہو یا غیر یقینی۔ کیونکہ لفظ دلالت جب مطلقاً بولا جاتا ہے۔ تو اس کے یہی معنی عام مراد ہوتے ہیں۔ اور من۔ شارح کی بیان کردہ تعریف دلالت کی دوسری تعریفوں سے بہتر ہے۔ مگر اس تعریف میں دور لازم آتا ہے۔ کہ دلالت موقوف ہے۔ وضع کے علم پر یعنی جب شیء اول کی وضع معلوم ہوگی تب شیء اول کے علم سے نئی شئی کا علم حاصل ہوگا۔ اور وضع کا جاننا مدلول کے جاننے پر موقوف ہے۔ اس لئے دلالت وضع کے توسط سے مدلول پر موقوف ہوئی۔ مدلول کا علم دلالت پر موقوف ہے۔ لہذا دور لازم آگیا الجواب :- وہ علم بالمدلول جس پر دلالت موقوف ہے۔ وہ مطلق علم ہے۔ اور مدلول کا علم جو دلالت پر موقوف ہے۔ وہ علم مخصوص ہے۔ اس لئے موقوف موقوف علیہ میں مفاد یرت پیدا ہو گئی۔ اور دور لازم نہ آئے گا۔

قولہ والدال ان کان لفظاً۔ یہاں سے شارح نے دلالت کی اقسام کا ذکر کیا ہے۔

اقسام دلالت۔ اصولی طور پر دلالت کی دو قسمیں ہیں۔ اول دلالت لفظیہ۔ دوم غیر لفظیہ۔ پھر ان دونوں کی تین تین قسمیں ہیں۔ یعنی دلالت وضعیہ۔ دلالت طبعیہ اور دلالت عقلیہ۔ اس طرح دلالت کی

کل چھ اقسام نکلتی ہے۔

اول دلالت لفظیہ وضعیہ۔ وہ دلالت جس میں وضع کا واسطہ ہو۔ اور واضح نے وضع کیا ہو۔ جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔

دوم۔ دلالت لفظیہ طبیعیہ۔ واسطہ لفظ کا ہو اور دلالت کرنے والی طبیعت ہو جیسے لفظ اُح کی دلالت درود پر۔

سوم دلالت لفظیہ عقلیہ دلالت کرنے والی عقل ہو اور واسطہ لفظ کا ہو جیسے لفظ زید کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

چہام دلالت غیر لفظیہ وضعیہ جس میں وضع کا دخل ہو۔ مگر الفاظ کا واسطہ نہ ہو جیسے خطوط۔ عقود۔ نسب اور اشارات کی دلالت ان کے متعینہ معانی پر۔

پنج دلالت غیر لفظیہ طبیعیہ۔ دلالت کرنے والی طبیعت ہو۔ اور الفاظ کا واسطہ نہ ہو۔ جیسے گھوڑے کا ہنہانا پکارہ اور گھاس کی طلب پر۔

ششم دلالت غیر لفظیہ عقلیہ۔ دلالت کرنے والی عقل ہو۔ اور الفاظ کا واسطہ نہ ہو جیسے دھویں کی دلالت وجودنا پر۔ اور اشکی دلالت موثر پر یہ اقسام ستہ وہ اقسام ہیں۔ جن پر تمام مناطق کا اتفاق ہے۔

والمقصود منها هو الدلالة اللفظية الوضعية وهي كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه معنى للعلم بوضعه وهي اما مطابقة او تفهم او التزام وذلك لان اللفظ اذ كان والالتزام على معنى فذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ اما ان يكون عين المعنى الموضوع له او اخلافه او خارجا عنه فذلك الدلالة اللفظية على معنى بواسطة ان اللفظ موضوع لذلك المعنى مطابقه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فان الانسان انما يدل على الحيوان الناطق لاجل انه موضوع للحيوان الناطق ودلالته على معنى بواسطة ان اللفظ موضوع لمعنى دخل فيه ذلك المعنى المدلول اللفظي تفهم كدلالة الانسان على الحيوان فقط والناطق فقط فان الانسان انما يدل على الحيوان والناطق لاجل انه موضوع للحيوان الناطق وهو معنى دخل فيه الحيوان والناطق الذي هو مدلول اللفظ ودلالته على معنى بواسطة ان اللفظ موضوع لمعنى خرج عنه ذلك المعنى المدلول التزام كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة فان دلالة عليه بواسطة ان اللفظ موضوع للحيوان الناطق وقابل العلم وصنعة الكتابة خارج عنه ولازم له اما تسمية الدلالة الاولى بالمطابقة فلان اللفظ مطابق اى موافق لتمام ما وضع له من قولهم مطابق النعل بالنعل اذ توافقنا واما تسمية الدلالة الثانية

باتضمن فلان جزء المعنى الموضوع له داخل في ضمنه فهي دلالة على ما في ضمن المعنى الموضوع له واما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عن معنا الموضوع له بل على الخارج اللازم له۔

**ترجمہ** اور مقصود اس جگہ (مقدر فی العلم کے مقام میں) دلالت لفظیہ وضعیہ ہے۔ اور وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا۔ جب وہ مطلق بولا جائے تو اس سے اس کے معنی سمجھ لئے جاویں۔ علم بالوضع کی وجہ سے اور مطابقت ہوگی یا تضمن یا التزام و ذلک لاندہ (وجہ تصریح ہے کہ) اور یہ اس وجہ سے کہ لفظ جب باعتبار وضع کے دلالت کرے تو اسے معنی پر تو یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہوں گے۔ یا وہ معنی موضوع لہ کا عین ہوں گے۔ یا اس میں داخل ہوں گے۔ (یعنی موضوع لہ میں داخل ہوں گے یعنی جزو ہوں گے)۔ یا اس سے خارج ہوں گے۔ (یعنی موضوع لہ سے خارج ہوں گے)۔

ذل لالة اللفظ۔ پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ لفظ ان معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مطابقت ہوگی۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ پس بیشک لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔ و دلالت علی معنا بواسطۃ ان اللفظ الہ۔ اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ لفظ وضع کیا گیا ایسے معنی کے لئے جو موضوع لہ میں داخل ہیں۔ (یعنی موضوع لہ کا جزو ہیں) یہ دلالت تضمن ہوگی جیسے لفظ انسان کی دلالت تنہا حیوان پر یا ناطق پر۔ کیونکہ انسان حیوان یا ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ معنی وہ ہیں جو حیوان ناطق میں داخل ہیں جو کہ لفظ کا مدلول ہے۔

و دلالت علی معنا بواسطۃ الہ۔ اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے لفظ وضع کیا گیا ہے۔ ان معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں۔ اور لفظ کا مدلول میں التزام ہے۔ جیسے انسان کی دلالت قابل علم ہونے اور قابل صنعت ہونے پر۔ کیونکہ انسان کی دلالت ان معنی پر اس واسطے سے ہے کہ انسان وضع کیا گیا ہے۔ حیوان ناطق کے لئے اور قابل علم اور قابل صنعت کتابت اس سے خارج اور اس کا لازم ہیں اما تسمية الدلالة الاولى۔ بہر حال پہلی دلالت کا نام مطابقت رکھنا۔ تو اس لئے کہ لفظ مطابق یعنی موافق ہے تمام ما وضع لہ کے (یعنی موضوع لہ کے) ان کے قول طابق النعل بالنعل ایک جوتا دوسرے جوتے کے مطابق اور موافق یعنی برابر ہے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں۔ جب دونوں جوتے ایک دوسرے کے موافق ہوں۔

واما تسمية الدلالة الثانية۔ بہر حال دوسری دلالت کا نام تضمن رکھنا۔ تو اس لئے کہ معنی موضوع لہ کے جزو اس کے ضمن میں داخل ہوتے ہیں۔ پس یہ دلالت موضوع لہ کے ضمن میں پائی گئی۔

واما تسمیة الدلالة الثالثة - اور بہر حال تیسری دلالت کا نام التزام رکھنا تو اس لئے کہ لفظ ہر اس معنی پر دلالت نہیں کرتا - جو اس کے معنی موضوعات سے خارج ہوں - بلکہ اس خارجی معنی پر دلالت کرتا ہے جو اس کے لئے لازم ہوں -

**تشبیہ** والی مقصود - تینوں دلائلوں میں سے دلالت عقلیہ صرف اسی جگہ کام دے سکتی ہے - جہاں دونوں کے درمیان علاقہ عقلیہ موجود ہو - نیز یہ بھی واضح رہے کہ العقول مختلفات - انسانی عقول میں بڑا تفاوت و فرق پایا جاتا ہے -

دلالت طبعیہ اپنی دلالت کے لئے طبیعت کے پیدا کرنے پر موقوف ہے - اور پھر الطبائع مختلفات - طبیعت طبیعت میں فرق ہے - اس لئے نہ یہ دونوں دلائل آسان ہیں نہ ان میں عمومیت پائی جاتی ہے - اس لئے ان کو علم کا معیار نہیں قرار دیا جاسکتا -

اس کے برخلاف دلالت وضعیہ ہے کہ معنی کلی ہوں - یا جزئی ہوں - ذہنی ہوں یا خارجی سب کے لئے الفاظ موجود ہیں - اور عرف کے مطابق بھی ہے - نیز افادہ و استفادہ اس کے ذریعہ آسان بھی ہے - اس لئے فن میں صرف اسی کو موضوع بحث بنایا گیا ہے -

قوله دہی کون الشئ - ایک تعریف دلالت لفظیہ وضعیہ کی یہ بھی ہے - دلالت لفظیہ وضعیہ لفظ سے معنی کو سمجھ لینا ایسے شخص کیلئے جو عالم وضع ہو - مگر اس میں اشکال ہے - حاصل یہ ہے کہ ماتن اور شارح کی بیان کردہ تعریف ہی صحیح ہے - اور وہ یہ ہے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ لفظ کا اس کیفیت میں ہونا کہ جب وہ بولا جائے عالم بالوضع اس سے اس کے معنی کو سمجھ لے - اور دلالت عقلیہ دلالت کلیہ مراد ہے - کیوں کہ اگر قرینہ کے وقت معنی سمجھ میں آئیں اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوں - تو اہل منطق اس کے متعلق یہ نہیں کہتے کہ یہ لفظ معنی پر دلالت کرتا ہے - مگر علماء اصول اور اہل عربیہ اس کے قائل ہیں قوله للعلم بالوضع - دلالت کی تعریف میں للعلم بالوضع کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ دلالت طبعیہ اور عقلیہ دونوں خارج ہو گئیں -

دوسرا فائدہ للعلم بالوضع کہنے کا یہ ہوا کہ اگر اس کے ساتھ ایک لفظ اور اضافہ کر دیے مثلاً یوں کہئے کہ للعلم بالوضع لمعنا - تو تعریف میں صرف دلالت مطابقی داخل ہوتی - اور دلالت تضمنی و انتزاعی خارج ہو جاتیں - اس لئے کہ لفظ سے انہیں معنی کا مفہوم ہونا جن کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے - دلالت مطابقی ہی پر صادق آتی ہے - تضمنی و انتزاعی پر صادق نہیں آتی -

دہی امام سابقہ - دلالت مطابقی کا ان تینوں قسموں میں انحصار عقلی ہے - کیوں کہ لفظ کی بالوضع دلالت بالوضع معنی پر ہوگی - یا معنی کے جزر پر یا خارج پر - اس کے سوا کوئی اور صورت نہیں نکلتی ویسے یہ انحصار استقرائی ہے -



و اما قيد حد و الدالات الثلاث بتوسط الوضع لانه لو لم يقيد به لانتقض حد بعض بعض الدالات بعضها وذلك لجواز ان يكون اللفظ مشتركاً بين الجرم والكل كالامكان فانه موضوع للامكان الخاص وهو سبب الضمور عن الطرفين وللامكان العام وهو سلب الضمور عنه عن احد الطرفين و ان يكون اللفظ مشتركاً بين المبين الملزوم واللازم كالشمس فانه موضوع للجزم والضوء ويتصور من ذلك صوراً اربع الاولى ان يطلق لفظ الامكان ويراد به الامكان العام والثانية ان يطلق ويراد به الامكان الخاص والثالثة ان يطلق لفظ الشمس ويعني به الجرم الذي هو الملزوم والرابعة ان يطلق ويعني به الضوء اللازم واذا تحققت هذه الصور فنقول لو لم يقيد حد دلالة المطابقة بقيد توسط الوضع لانتقض بدلالة النفس والالتزام اما الانتقاض بدلالة النفس فلانه اذا اطلق لفظ الامكان الخاص مطابقة وعلى الامكان العام تضماً ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له لان الامكان العام مباحض له ايضا لفظ الامكان فينبذ احد دلالة المطابقة ودلالة النفس فلا يكون مانعاً واذا قيدنا بتوسط الوضع خرجت تلك الدلالة عنه لان دلالة لفظ الامكان على الامكان العام في تلك الصورة وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع له ولكن ليست بواسطة ان اللفظ موضوع للامكان العام لتحقيقها وان فرضنا انتفاء وضعه باننا ان بل بواسطة ان اللفظ موضوع للامكان الخاص الذي يدخل فيه الامكان العام

## ترجمہ

اور بیشک ماتن نے دلالت کی تینوں اقسام کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ کیونکہ اگر اس قید کے ساتھ مقید نہ کرتے تو بعض دالات کی تعریف دوسری بعض سے ٹوٹ جاتی۔  
وذلك الجواز۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جائز ہے کہ لفظ جزر وکل دونوں میں مشترک ہو۔ جیسے لفظ امکان اس لئے کہ امکان امکان خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ امکان خاص وہ ضرورت کا سلب ہے۔ جانبین سے۔ اور لفظ امکان وضع کیا گیا ہے امکان عام کے لئے بھی۔ اور وہ ضرورت کا سلب ہے۔ احد الجانبین کو۔ وان يكون اللفظ مشتركاً۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ لفظ مشترک ہو لازم اور ملزوم کے درمیان جیسے لفظ شمس ہے۔ اس لئے کہ وہ جرم کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور ضمور کے لئے بھی۔  
ويتصور من ذلك صوراً اربع۔ اور اس کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ اولی لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے۔ ثانیہ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے۔ الثالث لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے۔ جو کہ ملزوم ہے۔ الرابع لفظ الشمس بولا جائے۔ اور اس سے اس کی ضور (روشنی) مراد لی جائے جو کہ اس کا لازم ہے۔  
واذا تحققت هذه الصور۔ اور جب یہ مذکورہ بالا صورتیں متحقق ہو گئیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر دلالت مطالبی کی تعریف کو توسط وضع کی قید سے مصنف مقید نہ کر دیتے تو دلالت نفسی اور

التزامی سے ٹوٹ جاتی۔

اما الانتقاض بدلالة التضمن - مطابقت کی تعریف کا دلالت تضمن کا ٹوٹ جانا۔ تو اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے۔ اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے۔ تو اس کی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی۔ اور امکان عام پر تضمن ہوگی۔ اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت اپنے موضوع لہ پر ہو رہی ہے کیونکہ امکان عام وہ معنی ہیں۔ جن کے لئے لفظ امکان وضع کیا گیا ہے۔ پس دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت تضمنی کی تعریف داخل ہوگئی۔ پس وہ مانع نہ رہی۔

واذا قيدنا بمتوسط الوضع - اور جب ہم نے اس کو وضع کے توسط کی قید سے مقید کر دیا۔ تو اس سے یہ دلالت خارج ہوگئی۔ اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگر یہ دلالت اللفظ حلی ما وضع لہ پر ہو رہی ہے۔ لیکن بواسطہ اس کے نہیں ہو رہی کہ لفظ امکان عام کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کے متعلق ہونے کی بنا پر پروان فرضنا انتفاء وضعہ باننا ائدہ اور اگر ہم اس کے مقابلے میں اس کی وضع کی نفی فرض کر لیں۔ بلکہ بواسطہ اس کے ہو کہ لفظ امکان خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اس میں امکان عام داخل ہے۔

**تشبیہ** فوالک قیود - توسط وضع کی قید کا فائدہ یہ ہو کہ دلالت کی ہر سہ تعریف ایک دوسرے سے ممتاز ہوگئی۔ اور اگر توسط وضع کی قید ان کی تعریفوں میں نہ لگائی جاتی تو ایک

تعریف دوسرے کی تعریف سے ٹوٹ جاتی۔ اور جامع و مانع نہ ہونے کا اعتراض عائد ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جائز ہے کہ ایک لفظ جزر اور کلی کے درمیان مشترک ہو۔ جیسے لفظ امکان کے ایک معنی موضوع لہ امکان خاص ہیں۔ یعنی ضرورت کا سلب دونوں جانب سے۔ اور یہی لفظ امکان باعتبار وضع امکان عام کے لئے بھی مستعمل ہے۔ اور امکان عام کے معنی ہیں ایک جانب سے ضرورت کا سلب لہذا امکان عام میں دو اعتبار ہو گئے۔ ایک موضوع لہ ہونے کا دوسرا موضوع لہ کے جزو ہونے کا امکان کے معنی امکان عام ہونا تو ظاہر ہے۔ البتہ امکان بول کر امکان عام کے معنی بحیثیت جزو معنی موضوع لہ کے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے۔ اس لئے دو سلب پائے گئے اور امکان عام میں سلب ایک جانب سے ہوتا ہے۔ اس لئے ایک سلب پایا گیا۔ یہ بات ظاہر ہے۔ ایک سلب دو سلب کا جزر ہوتا ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امکان خاص کل ہے۔ اور امکان عام اس کا جزر ہے۔ اب اگر لفظ امکان بولیں۔ اور امکان خاص مراد لیں تو اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی۔ اس لئے کہ لفظ کی دلالت اپنے موضوع لہ پر ہو رہی ہے۔ اور امکان عام پر جزو معنی موضوع لہ ہونے کی بنا پر امکان کی دلالت ہوگی۔ لہذا ضمن دلالت تضمنی بھی پائی گئی۔ اور اسی پر یہ بھی صادق آرہا ہے۔ کہ امکان کی دلالت اپنے موضوع لہ پر ہے لہذا دلالت کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل

ہو گئی۔ لیکن جب تعریف میں توسط وضع کی قید لگادی گئی تو دلالت مطالبی کی تعریف سے دلالت تقضی خارج ہو گئی۔ اس لئے کہ اس صورت میں وہ صادق تو آئی۔ مگر بحیثیت وضع کے صادق نہیں آئی۔ بلکہ جز ہونے کی حیثیت سے صادق آئی۔  
 قولہ: ویراد بہ الامکان العام۔ دلالت کی تعریف میں یراد کا لفظ بتاتا ہے کہ دلالت کے لئے ارادہ شرط ہے حالانکہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ نیز شارح بھی ارادہ کو شرط نہیں مانتے۔  
 الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ارادہ کا ذکر بیان واقع کے لئے ہے۔ شرط کے لئے نہیں ہے چنانچہ میر سید شریف نے دلالت کی تعریف میں ارادہ کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

واما الانتقاض بدلالة الالتزام فلانه اذا اطلق لفظ الشمس وعنى به الجرم كان دلالتہ عليه مطابقة وھي الضوء التزاما مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما وضع له فلولم يقيد حد دلالة المطابقة بتوسط الوضع فخلت فيه دلالة الالتزام ولها يقيد به خرجت عنه تلك الدلالة وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع له الا انها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع له لانا لو فرضنا انه ليس بموضوع للموضوع كان والا عليه بتلك الدلالة بل بسبب وضع اللفظ للجرم المزموم له وكذا لو لم يقيد حد دلالة التقصين بتلك القيد لانتقض بدلالة المطابقة فانه اذا اطلق لفظ الامكان واما يرد به الامكان العام كان دلالت عليه مطابقة وصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما دخل في المعنى الموضوع له لان الامكان العام داخل في الامكان الخاص وهو معنى وضع اللفظ بانائه ايفر فاذا قيدنا الحد بتوسط الوضع خرجت عنه انها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع لها واخل ذلك المعنى فيه وكذلك لو لم يقيد حد دلالة الالتزام بتوسط الوضع لانتقض بدلالة المطابقة فانه اذا اطلق لفظ الشمس وعنى به الضوء كان دلالتہ عليه مطابقة وصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له ففي داخله في حد دلالة الالتزام لو لم يقيد بتوسط الوضع فاذا قيد به خرجت عنه لانها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع لها خرج ذلك المعنى عنه۔

**ترجمہ** اور بہر حال مطابقت کی تعریف کا دلالت التزامی سے ٹوٹ جاتا۔ تو اس لئے جب لفظ الشمس

بولاجائے اور اس سے جرم (سورج کی ٹکیہ) مراد لی جائے۔ تو شمس کی دلالت جرم شمس پر مطابقت ہوگی۔ اور ضرور پر التزامی ہوگی۔ مع انہ یصدق علیہا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس پر صادق آتا ہے۔ کہ یہ دلالت موضوع لایہر ہے۔ تو شمس سے ضرور کے معنی التزامی بھی صادق آتا ہے۔ اور موضوع لایہر ہونے کے لحاظ سے مطابقت بھی۔ لہذا دلالت مطالبی کے ساتھ التزامی بھی صادق آئی۔ پس اگر مصنف دلالت مطالبی کی تعریف کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کرے تو اس میں دلالت التزام داخل ہو جاتی

دلہا قید بندہ۔ اور جب توسط وضع کی قید اس کے ساتھ لگادی تو اس سے یہ دلالت خارج ہو گئی۔ لان تلك الدلالة  
اسو سے کہ یہ دلالت (یعنی التزامی) اگر یہ لفظ کی دلالت مابین لہ پر ہو رہی ہو۔ یعنی موضوع لہ پر۔ لیکن اس توسط  
سے نہیں ہے کہ لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اگر ہم فرض کریں کہ وہ (شمس) تصور کے لئے وضع نہیں کیا  
گیا۔ اس کے باوجود اس پر اس دلالت (التزام) سے دلالت کرتا ہے۔ بلکہ اس سبب سے دلالت کرتا ہے کہ لفظ کی  
وضع جرم ملزوم کے لئے ہے۔ اور لازم ہونے کے ناطے یہ دلالت کر رہا ہے۔ نہ کہ وضع کے توسط سے دلالت کرتا ہے  
وكن الاوله يقيد حد دلالة المقضين بذلك القيد۔ اسی طرح اگر دلالت تقضی کی تعریف کو اس قید توسط  
وضع کی قید سے مقید نہ کرتے۔ تو تقضی کی تعریف مطابقت سے ٹوٹ جاتی ہے۔ اس لئے کہ جب لفظ امکان  
بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے۔ تو اس کی دلالت (امکان کی دلالت) اس پر (امکان عام پر)  
مطابقت ہوگی۔ اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت مداخل فی المعنی الموضوع لئے پر بھی ہو رہی  
ہے۔ (یعنی جرم معنی موضوع لہ پر) اس لئے کہ امکان عام داخل ہے امکان خاص پر۔

وهو معنى وضع اللفظ بانراضع۔ اور یہ معنی وہ ہیں کہ لفظ امکان ان معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جب ہم  
تعریف کو توسط کی قید کے ساتھ مقید کر دیں گے۔ تو وہ خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ (یہ صدق اس صورت میں)  
اس توسط سے نہیں ہو رہا ہے کہ لفظ امکان موضوع ہے مداخل فی المعنی کے لئے۔

وكن ذلك لوله يقيد حد دلالة الالتزام بتوسط الوضع۔ اسی طرح اگر دلالت التزامی کی تعریف کو  
توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کرتے۔ تو یہ تعریف دلالت مطابقت سے خارج ہو جائی۔ اس لئے کہ  
لفظ شمس بولا جائے۔ اور اس سے تصور مراد لی جائے تو اس کی (شمس کی) دلالت اس پر (یعنی تصور پر)  
مطابقت ہوگی۔ حالانکہ اس پر یہ بھی صادق ہے کہ یہ لفظ کی دلالت مخرج عن المعنی الموضوع لہ پر بھی ہو  
رہی ہے یعنی ان معنی پر جو موضوع لہ سے خارج ہیں) پس یہ (یعنی دلالت مطابقت داخل ہو جاتی۔ دلالت  
التزامی کی تعریف میں اگر توسط وضع کی قید نہ لگادی جاتی۔

فاذا قيد نابع۔ اور جب ہم نے اس کی قید سے تعریف کو مقید کر دیا۔ تو وہ اس سے خارج ہو گئی  
(یعنی مطابقت خارج ہو گئی التزامی کی تعریف سے اسی قید توسط کی وجہ سے) اس لئے کہ یہ یعنی مطابقت نہیں  
صادق آئی اس توسط سے کہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ ان معنی کے لئے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہیں۔  
**تشکیک کے فوائد مبرور :-** دلالت مطابقت کی تعریف کا دلالت تقضی کی تعریف سے ٹوٹ جانے کا  
بیان آپ نے بڑھ لیا ہے۔

بہر حال دلالت مطابقت کی تعریف کا التزامی سے مثلاً لفظ شمس کے دو معنی موضوع لہ ہیں۔ تصور  
اور سورج کی ٹیکہ یعنی جرم شمس۔ نیز جرم اور تصور میں علاوہ لزوم کا پایا جاتا ہے۔ تصور لازم اور جرم ملزوم  
ہے۔ لہذا تصور میں دونوں لحاظ پائے جاتے ہیں۔ موضوع لہ بھی ہے۔ اور لازم بھی ہے۔ اس لئے لفظ

شمس کی دلالت ضرور پر دونوں جہات پر ہوگی۔ اگر موضوع نہ ہونے کی جہت سے ہے۔ تو ظاہر ہے موضوع  
 اے کی جہت سے ہوگی تو دلالت مطالبی صادق آئے گی۔ اور لازم موضوع نہ کی جہت سے دلالت التزامی صادق  
 آئے گی۔ اس لئے کہ اگر دلالت مطالبی کی تعریف میں توسط قطع کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ تعریف  
 دلالت التزامی سے منتقض ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دلالت التزامی پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ لفظ  
 کی دلالت محض موضوع نہ پر ہے۔

قولہ، یعنی بلہ الحیرم۔ جسم اور جرم دونوں مترادف ہیں فرق صرف یہ ہے کہ علویات کے لئے لفظ جرم بولا  
 جاتا ہے۔ اور سفلیات کے لئے لفظ جسم بولا جاتا ہے۔ اس جگہ جرم سے متعین مفہوم و جرم مراد ہے۔ مگر  
 محسوس نہیں۔ کیوں کہ اگر محسوس مان لیا جائے گا۔ تو پھر کلی نہ رہے گا بلکہ جرم بمعنی غیر اعظم۔  
 قولہ، لافافوضنا۔ لفظ شمس کی دلالت ضرور پر اگر جرم موضوع نہ پر ہی دلالت ہے۔ مگر وضع کے توسط  
 سے نہیں ہے۔ بلکہ لازم ہونے کی وجہ سے ہے۔ کیوں کہ فرض کیجئے اگر شمس ضرور کے لئے وضع بھی نہ کیا جاتا  
 نہ سببی جرم شمس کے لئے۔ چونکہ ضرور لازم ہے اس لئے بھی کہ دلالت پائی جاتی۔

قولہ، حد دلالة التضمن۔ اس جگہ سے توسط وضع کا فائدہ دلالت تضمنی میں بیان کرتے ہیں۔ کہ  
 اگر اس میں اس قید کا لحاظ نہ کیا گیا ہوتا تو یہ تعریف دلالت مطالبی سے ٹوٹ جاتی۔ کیوں کہ فرض کیجئے  
 ہم نے لفظ امکان بولا اور امکان عام مراد لیا۔ تو یہ دلالت مطالبی ہے۔ اس لئے کہ لفظ امکان کو  
 اس کے موضوع نہ میں استعمال کیا گیا ہے۔ مگر اس پر دلالت تضمنی بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے  
 کہ امکان عام جزو ہے۔ اور امکان خاص کل ہے۔ تو اس جگہ لفظ امکان کی دلالت موضوع نہ کے جزو پر  
 ہو رہی ہے۔ مگر چونکہ اس جگہ موضوع نہ کا جزو ہونے کی حیثیت سے اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعینہ  
 موضوع نہ ہونے کی حیثیت سے اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے تضمنی کی تعریف نہ ٹوٹے گی وغیرہ۔

قال، ويشترط في الدلالة الالتزامية كون الخارج بحالة يلزم من تصور المسمى في الذهن تصورا  
 والا لا يمنع فهمه من اللفظ ولا يشترط فيها كونه بحالة يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه  
 كدلالة لفظ العصى على البصر مع عدم الملازمة بينهما في الخارج۔ اقول لها كانت الدلالة الالتزامية  
 دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له ولا يخفى ان اللفظ لا يبدل على كل امر خارج عنه  
 فلا بد دلالة على الخارج من شروط وهو الملزوم الذهني اى كون الامر الخارج لازما مالمسمى للفظ  
 بحيث يلزم من تصور المسمى تصورا فانه لو لم يتحقق هذا الشرط لامنع فهم الامر الخارج من  
 اللفظ فلم يكن ذا الاعلية وذلك لان دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضع لاحد الامرين اما  
 اهل انه موضوع بانائه اولاهل انه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمه واللفظ ليس بموضوع

لا امر الخارج فلوله یکن بحیث یلزم من تصور المسمی تصور کالہ یکن الامر الثانی ایضاً متحققاً فلم یکن اللفظ والاعلیہ۔

**ترجمہ** اور دلالت التزامیہ میں یہ شرط ہے کہ خارج کا اس حالت میں ہونا کہ ذہن میں مسمیٰ ذات کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے ورنہ اس کا (خارج کا) سمجھنا لفظ سے مشکل ہو جاتا۔

والیشیخوط فیہا۔ اور اس میں (دلالت التزامی) میں شرط نہیں ہے۔ خارج کا اس حالت میں ہونا کہ خارج میں مسمیٰ کے پائے جانے سے اس کا تحقق خارج میں لازم ہو (یعنی جب ذات خارج میں پائی جائے تو اس کا لازم بھی خارج میں پایا جائے یہ لازم نہیں ہے۔) جیسے لفظ غنی کی دلالت بصیر پر۔ (التزامی ہے) باوجودیکہ دلالتوں کے درمیان خارج میں کوئی لزوم نہیں ہے۔

اقول۔ شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ جب کہ دلالت التزامیہ نام ہے۔ لفظ کی دلالت کا ان معنی پر جو موضوع اس سے خارج ہوں۔ اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ لفظ اپنے سے ہر امر خارج پر دلالت نہیں کیا کرتا۔ لہذا پس اس کے (یعنی لفظ کے) خارج معنی پر دلالت کرنے کے لئے کوئی شرط ہو۔ اور وہ (شرط) لزوم ذہنی ہے۔ یعنی امر خارج کا لفظ کی ذات کے لئے لازم ہونا۔ اس طور پر کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔

فانہ لولم یحقق ہذا الشیخوط۔ کیوں کہ اگر یہ شرطیں پائی گئیں تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہو جاتا۔ پس نہ ہوگا لفظ دلالت کرنے والا اس پر و خلاصہ لان دلالة اللفظ۔ اور یہ اس وجہ سے کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے اعتبار سے ابدال امر میں کے لئے ہوتی ہے۔ یعنی دو امور میں سے کسی ایک امر کے لئے (یا اس وجہ سے کہ لفظ ان معنی کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع کے لئے ان معنی کا سمجھنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ لفظ ان معنی خارج کے مقابلہ میں وضع نہیں کیا گیا۔ فلولہ یکن بحیث یلزم۔ لہذا پس اگر وہ معنی خارج اس حیثیت کے نہ ہوں کہ مسمیٰ کے تصور سے ان معنی کا تصور حاصل ہو جائے۔ تو امر ثانی نیز متحقق نہ ہوگا۔ پس نہ ہوگا لفظ دلالت کرنے والا ان معنی خارجی پر۔

**تشریح** دلخفاء۔ آپ نے پڑھا ہے کہ دلالت التزامی لفظ کی دلالت معنی خارج پر ہونے کا نام ہے۔ لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ موضوع کے لئے معنی کے ہر ہر امر خارج پر دلالت کرتا ہے۔

ایسا نہیں ہے کہ اس لئے کہ خارج معانی کی تو کوئی حد ہی نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی لفظ اپنے معنی موضوع کے لئے خارج معنی پر دلالت کرے تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی۔ کہ وہ بے شمار معانی پر دلالت کرے جو باطل ہے۔ دوسری صورت پر بھی کہ لفظ معنی موضوع کے لئے کسی خاص معنی خارجی پر

دال ہو۔ یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ خارجی معنی پر دلالت کرنے کے لئے کسی نہ کسی شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ شرط لزوم کی شرط ہے۔ یعنی لزوم ذہنی کا ہونا۔ جب یہ شرط پائی جائے گی تو ذہن خود معنی موضوع لئے سے ان معنی کی طرف اس لزوم کی وجہ سے منتقل ہو جائیگا۔

قولہ لزوم ذہنی۔ لزوم کے معنی جبرانہ ہونا۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول لزوم خارجی۔ دوم لزوم ذہنی۔ لزوم خارجی یہ ہے کہ لزوم کا وجود خارج میں بغیر لازم کے محال ہو۔ جیسے سورج کے لئے ضرور کا لازم ہونا۔ دوم لزوم ذہنی وہ ہے کہ ملزوم کا تصور بغیر لزوم ذہنی کے محال ہو جیسے غی کا تصور بھر کے بغیر ناممکن ہے۔

اقسام لزوم ذہنی۔ پھر لزوم ذہنی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول لزوم عقلی۔ دوم لزوم عقلی موضوع لئے تصور اور خارج کے تصور کو اگر عقلاً لازم ہو۔ یعنی عقل اس کا فیصلہ کرتی ہے۔ کہ امر خارج کے بغیر اس کا تصور ناممکن ہے۔ اس کو لزوم ذہنی عقلی کہتے ہیں یا یہ فیصلہ عرف کے تقاضے سے ہوگا۔ یعنی امر خارج کے بغیر موضوع لئے کے تصور کو جائز مانتی ہے۔ مگر عرف عام میں اس کا تصور بغیر لازم کے محال ہو۔ اس کو لزوم ذہنی عرفی کہا جاتا ہے جیسے عام کے وجود کے ساتھ سخاوت اتنی مشہور ہے کہ جب لفظ حاتم زبان پر آتا ہے۔ تو ذہن فوراً جو ادب و اجاب منتقل ہو جاتا ہے۔

ولا يشترط فيها اللزوم الخارجی وهو كون الامر الخارجی بحيث يلزم من تحقق المسئی فی الخارج کہا ان اللزوم الذہنی ہو كون الامر الخارجی بحيث يلزم من تحقق المسئی فی الذهن تحقق فی الذهن شوط لان لو كان اللزوم الخارجی شوطاً لم يتحقق دلالة الالتزام بدونه واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلا متناع تحقق المشروط بدون الشوط واما بطلان اللازم فلان العدم كالعدم يدل على الملکة كالعدم دلالة التزامية لانه عدم البصر عها من شأنه ان يكون بصیراً مع المعلق بينهما فی الخارج فان قلت البصر جزء مغروم العنی فلا يكون دلالة عليه بالالزام بل بالتضمین فنقول العنی عدم البصر لا العدم والبصر والعدم المضاف الى البصر يكون البصر خارجاً عنه والا لا اجتماع فی العنی البصر وعدمه۔

## ترجمہ

اور اس میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے۔ اور وہ لزوم خارجی (خارجی) اس طور پر ہونا کہ مسئ (ذات) کے پائے جانے سے خارج میں اس کا تحقق خارج میں لازم آئے۔ جیسے لزوم ذہنی ہے۔ اور وہ (لزوم ذہنی) امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا کہ وہ ذہن میں ذات کے تحقق سے اس کا لازم (کا) تحقق ذہن میں لازم آنا شرط ہے۔ لہذا لوکان اللزوم الخارجی۔ کیوں کہ اگر لزوم خارجی شرط ہونا تو دلالت الترامی بغیر اس کے تحقق نہ ہوتی۔ حالانکہ لازم باطل ہے پس ملزوم بھی

اس کی مثل ہے (یعنی باطل ہے)۔

اما الملازمة۔ بہر حال دونوں کا ایک دوسرے کے لئے لازم ہونا تو اس لئے کہ مشروط کا تحقق (پایا جانا) بغیر شرط کے ممکن ہے۔ بہر حال لازم کا باطل ہونا تو اس وجہ سے کہ عدم بصیرتی ملک پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے بصر وجودی چیز ہے جس کے آنکھ موجود ہوگی بصر کہا جاتا ہے۔ اور عی عدمی ہے آنکھ نہ ہونے پر کہتے ہیں۔ دلالت التزامیہ۔ دلالت التزامیہ کے طور پر۔ یعنی یہ دلالت التزامی ہے۔

فانہ عدم البصر مہامن شانہ ان یکون بصیرا۔ کیوں کہ عی نام ہے۔ بصر کے نہ ہونے کا۔ اس چیز سے جس کی شان بصیر ہونے کی ہے۔ تو عی کے لئے بصر کا تصور لازم ہے۔ مگر دونوں کے درمیان خارج میں عناد پایا جاتا ہے۔

فان قلت البصر جزء مفہوم العی۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ بصیرتی کے لئے مفہوم کا جزو ہے۔ پس اس دلالت (یعنی عی کی) اس پر (یعنی بصیرتی) التزامی نہ ہوئی بلکہ تقضی ہوئی۔ فنقول العی عدم البصر۔ پس ہم جواب دیں گے کہ عی نام عدم البصر کا ہے۔ نہ کہ عدم اور بصر کا۔ اور وہ عدم جو بصر کا معانف ہے۔ اس میں بصیرتی سے خارج ہے۔ ورنہ البتہ عی میں بصر اور اس کا عدم دونوں جمع ہو جائیں گے (اور یہ محال ہے)۔

**تشریح** قولہ دلالت التزامی میں جو لزوم پایا جاتا ہے۔ اس سے لزوم خارجی مراد نہیں ہے۔ یعنی دلالت التزامی کے لئے لزوم خارجی کی شرط نہیں ہے۔ ورنہ اس کے بغیر دلالت التزامی نہ پایا جانا چاہئے حالانکہ پائی جاتی ہے۔ جیسے عی کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے۔ مگر عی اور بصر دونوں کے درمیان لزوم خارجی نہیں پایا جاتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان دونوں کے مابین خارج میں منافات پائی جاتی ہے۔

قولہ لانہ عدم البصر۔ عی اور بصر کے مابین نسبت عدم و ملک کی پائی جاتی ہے۔ عی عدمی ہے۔ اور بصر وجودی ہے۔ اس نسبت میں یہ شرط ہے کہ عدم میں ملک کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ یعنی وجود کی۔ مگر اس میں ذرا سی ترمیم ہے۔ اور وہ یہ کہ جس ذات میں عی کی صفت پائی جاتی ہو۔ اس میں بصر کی بھی صلاحیت ہو۔ جیسے کوئی بینا نابینا ہو جائے یا اس کی نوع میں بصر کی صلاحیت ہو جیسے مادر زاد نابینا۔ یا اس کی جنس میں صلاحیت ہو۔ بچہ کی جنس قریب یعنی حیوان میں بصر کی صلاحیت ہے۔

فان قلت۔ اعتراض کا یہاں یہ ہے کہ عی کا مفہوم مرکب ہے کیونکہ عی عدم البصر مہامن شانہ ان یکون بصیرا کا نام ہے۔ اور بصر اس کا جزو ہے۔ لہذا البصر پر عی کی دلالت تقضی ہوئی۔ اور التزامی نہ ہوئی۔ اس لئے کہ بصیرتی کے مفہوم کا جزو ہے۔

قولہ فنقول۔ مذکورہ اعتراض نفل کرنے کے بعد شارح نے فنقول سے اس کا جواب دیا ہے۔



فرمایا۔ غمی کا مفہوم عدم اور ہر دونوں کے مجموعہ کا نام نہیں ہے۔ تاکہ لازم آئے کہ بصری کا جزو ہے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔ بلکہ غمی کا مفہوم عدم البصر ہے۔ یعنی وہ عدم جو بصر کا مضاف ہے۔ پس بصری کا جزو نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے خارج ہے۔ اور اس کے لئے لازم ہے۔ پس غمی کا تصور بغیر بصر کے ممکن نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ غمی کے بغیر بصر کا وجود اور تحقق نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔

قال والمطابقة لا تستلزم التضمن كما في البسائط واما استلزامها الا للترام فغير متيقن لان وجود اللازم ذهني لكل ماهية يلزم من تصورها تصور لا غير معلوم وما قيل ان تصور كل ماهية يستلزم تصور انتفاء ليست غيوها فممتنع ومن هذا اقبلين عدم استلزام التضمن للترام واما هها فلا يوجد ان الامع للمطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث انه تابع بدون المتبوع اقول - اراد المصنف بيان نسب الدلالات الثلاث بعضها مع بعض بالاستلزام وعدمه فالمطابقة لا تستلزم التضمن اي ليس متى تحققت المطابقة تحقق التضمن لجوان ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بسيط فيكون دلالة عليه مطابقة ولا تضمن ههنا لان المعنى البسيط لا جزاء واما استلزام المطابقة الا للترام فغير متيقن لان الا للترام يتوقف على ان يكون للمعنى اللفظ ان لازم بحيث يلزم من تصور المعنى تصور لا يكون كل ماهية بحيث يوجد لها لازم كذلك غير معلوم لجوان ان يكون من الماهيات ما لا يستلزم شيئا كذلك فاذا كان اللفظ موضوعا لتلك الماهية كان دلالة عليها مطابقة ولا التزم ههنا لانقضاء شروطه وهو اللزوم الذهني

## ترجمہ

ما تن نے فرمایا۔ اور مطابقة تضمن کو مستلزم نہیں ہے۔ (کہ جہاں مطابقة پائی جائے وہاں تضمن بھی پائی جائے۔ مستلزم کے معنی ملزوم کے ہیں یعنی مطابقة ملزوم تضمن نہیں ہے کہ تضمن اس کے لئے لازم ہو۔) کہا فی البسائط واما استلزامها الا للترام۔ بہر حال اس کا یعنی مطابقة کا مستلزم ہونا۔ التزم کو تو فی یقینی ہے۔ اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے ایسے لازم ذہنی کا ہونا کہ اس کے تصور سے (یعنی ماہیت کے تصور سے) اس کا تصور لازم ہو۔ معلوم نہیں ہے۔

وما قيل ان تصور كل ماهية يلزم من تصورها تصور لا غير معلوم وما قيل ان تصور كل ماهية يستلزم تصور انتفاء ليست غيوها فممتنع ومن هذا اقبلين عدم استلزام التضمن للترام واما هها فلا يوجد ان الامع للمطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث انه تابع بدون المتبوع اقول - اراد المصنف بيان نسب الدلالات الثلاث بعضها مع بعض بالاستلزام وعدمه فالمطابقة لا تستلزم التضمن اي ليس متى تحققت المطابقة تحقق التضمن لجوان ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بسيط فيكون دلالة عليه مطابقة ولا تضمن ههنا لان المعنى البسيط لا جزاء واما استلزام المطابقة الا للترام فغير متيقن لان الا للترام يتوقف على ان يكون للمعنى اللفظ ان لازم بحيث يلزم من تصور المعنى تصور لا يكون كل ماهية بحيث يوجد لها لازم كذلك غير معلوم لجوان ان يكون من الماهيات ما لا يستلزم شيئا كذلك فاذا كان اللفظ موضوعا لتلك الماهية كان دلالة عليها مطابقة ولا التزم ههنا لانقضاء شروطه وهو اللزوم الذهني

افول اراد المصنف - میں کہتا ہوں کہ ما تن نے ارادہ فرمایا ہے۔ تینوں دلائلوں کی نسبت کے بیان کرنا۔ (یعنی ما تن نے اس جگہ مطابقة تضمن اور التزم تینوں کے مابین نسبت کو بیان کیا ہے) ایک

دوسرے کے ساتھ مستلزم ہونے اور نہ ہونے کے ساتھ۔

پس مطابقتہ مستلزم نہیں تفصیل کو۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب مطابقتہ پائی جاتی ہے تو تفصیل بھی پائی جائے۔ کیونکہ جائز ہے کہ لفظ معنی بسیط کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ پس ہوگی اس کی (لفظی) دلالت اس پر (معنی پر) مطابقتہ۔ اور نہیں ہے تفصیل اس جگہ۔ اس لئے کہ معنی بسیط کے جز نہیں ہوتے۔ اور ہر حال مطابقت کا التزامی کو مستلزم ہونا تو پس بغیر یقینی ہے۔ اس لئے کہ التزامی اس پر موقوف ہے کہ لفظ کے معنی کے لئے کوئی لازم ہو۔ اس طور پر کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔ وکون کل ماہیت بحیث اور ہر ماہیت کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے لئے لازم ماہیت بھی۔ تو وہ بھی معلوم نہیں ہے۔ کیوں کہ جائز ہے کہ کوئی ماہیت ایسی بھی ہو کہ جو کسی چیز کو مستلزم ہی نہ ہو (یعنی اس کا کوئی لازم نہ ہو) پس جب لفظ ایسی ماہیت کیلئے وضع کیا جائیگا تو اس کی دلالت ان معنی پر مطابقت ہوگی۔ اور التزام وہاں نہ ہوگا۔ اس کے شرط کے متغی ہونے کی وجہ سے۔ اور وہ لزوم ذہنی ہے۔ (یعنی اس ماہیت کا کوئی لازم ہی نہیں)۔

**تشریح** اراد المصنف الخ۔ تینوں دلائلوں کی تعریفات کو واضح کرنے کیلئے نا تن نے ان کے درمیان نسبت کا تذکرہ کیا ہے۔ تاکہ تینوں دلائلوں میں سے ہر ایک دلالت کی تعریف بالکل واضح ہو جائے۔ تینوں دلائلوں کے درمیان نسبت کی چھ صورتیں نکلتی ہیں۔

اول دلالت مطابقتی کا تفصیلی اور التزامی کو لازم ہونا۔ (۲) دلالت تفصیلی کا مطابقتی کے لئے لازم ہونا۔ (۳) دلالت تفصیلی کا التزامی کے لئے لازم ہونا۔ (۴) دلالت التزامی کا تفصیلی کو لازم ہونا۔ (۵) دلالت التزامی کا مطابقتی کو لازم ہونا۔ (۶) دلالت التزامی کا مطابقت و تفصیل دونوں کو لازم ہونا۔

دیس معنی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی مطابقتی تفصیلی کو مستلزم نہیں ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں مطابقتی پائی جائے وہاں تفصیلی بھی صادق آئے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب لفظ کسی معنی بسیط کے لئے وضع کیا جائے جیسے لفظ اللہ اور لفظ عقول مجرہ کہ ان کا موضوع لذہنا خارجاً بسیط ہے۔ تو ایسے معانی پر لفظ کی دلالت مطابقت ہوگی۔ اور تفصیلی نہ صادق آئے گی کیوں کہ یہاں اجزاء ہی نہیں اور تفصیلی کے لئے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔

اسی دلیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دلالت التزامی بھی دلالت تفصیلی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب معنی بسیط ہوں۔ اور اس کے لئے لازم ذہنی بھی ہوں۔ تو التزامی بھی پائی جائے گی مگر تفصیلی نہ پائی جائیگی۔

قولاً فغیر متیقن الخ۔ آیا دلالت مطابقتی دلالت التزامی کو مستلزم ہے یا نہیں تو اس کے متعلق شرح نے فرمایا۔ یہ یقینی نہیں ہے یعنی ہم کو اس کا علم یقینی نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے دلالت التزامی کے لئے یہ ضروری ہے کہ معنی کے لئے کوئی لازم ایسا ہو کہ جیسے ہی معنی کا ذہن میں تصور حاصل ہو۔ لازم ہوا۔

بھی ہو جائے۔ کیوں کہ ہر ماہیت کے لئے اس قسم کے لازم کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔  
اسی وجہ سے بعض علماء منطق کا یہ قول ہے کہ مطابقی کے لئے دلالت التزامی کا لازم ہونا یقینی نہیں ہے۔ یہ  
لزوم تو اس وقت ممکن ہے کہ جب ہر مفہوم کے لئے لازم ذہنی موجود ہو اور جب اس کے لازم پر دلالت ہوگی  
تو اس کے لازم کے لازم پر بھی دلالت ہوگی۔ اور سلسلہ لزوم لا الی نہایت طے اور مفہوم واحد کے لئے لوازم  
غیر متناہیہ کا ادراک دفعہ واحدہ لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اس لئے جب لفظ وضع کیا جائے۔ اور  
اس کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو تو دلالت مطابقی پائی جائے گی۔ مگر التزامی نہ پائی جائے گی۔

وزعم الامام ان المطابقة مستلزمة للالتزام لان تصور كل ماهية يستلزم تصور الالتزام من لوازمها  
واقله انها ليست غيرها واللفظ اذا دل على الملزوم بالمطابقة دل على الالتزام في التصور بالالتزام  
وجوابه انا لانتم ان تصور كل ماهية يستلزم تصور انها ليست غيرها فكثيرا ما تصورنا ماهيات  
الاشياء لم يخطر بالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن  
الالتزام لانه كما لم يعلم وجود التزام ذهني لكل ماهية بسيطة لم يعلم ايضا وجود التزام ذهني  
لكل ماهية مركبة لجواز ان يكون من الماهيات المركبة ما لا يكون له التزام ذهني فاللفظ له وضوح  
بانه دال على اجزائه بالتضمن دون الالتزام وفي عبارة المصنف تسامح فان الالتزام متسا  
ذكره ليس تبين عدم استلزام التضمن الالتزام بل عدم تبين استلزام التضمن الالتزام  
والفوق بينهما فظ۔

**ترجمہ** اور امام نے گمان کیا ہے کہ بیشک مطابقت مستلزم ہے التزامی کو اس لئے کہ ہر ماہیت کا تصور  
الزام کے تصور کو مستلزم ہے۔ ماہیت کے لوازم میں سے اور اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ  
لیس وغیرہ ہو۔ (یعنی ماہیت کا غیر نہیں ہے بالفاظ دیگر غیر ماہیت کی نفی)  
واللفظ اذا دل۔ اور لفظ جب ملزوم پر بالمطابقة دلالت کرے تو وہ بالالتزام لازم پر بھی دلالت کریگا  
وجوابہ انا لانسلم۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان تصور کل ماہیت لیستلزم  
تصور انها لیست غیر ہا۔ کہ ماہیت کا ذہن میں آنا مستلزم ہو کہ اس ماہیت کا غیر نہیں ہے کیوں کہ اکثر  
بیشتر ہم اشیاء کی ماہیات کا تصور کرتے ہیں۔ اور ہمارے قلب میں غیر کا خطرہ و خیال بھی نہیں گذرتا  
(یعنی غیر کا خیال بھی نہیں آتا) کجا یہ کہ اس کا غیر نہیں ہے۔

ومن هذا تبين۔ اس سے ظاہر ہو گیا تضمن کا التزام کو مستلزم نہ ہونا۔ (یعنی یہ کہ دلالت تفضنی  
بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ کہ جب بھی معنی کی دلالت جز پر ہو تو لازم پر بھی ہو)۔ اس لئے

کہ جب ہر ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا وجود لازم نہیں رہا۔ تو ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا نہ ہونا معلوم ہو گیا کیوں کہ کل ماہیت کا ایک فرد ماہیت مرکبہ بھی ہے۔ اور دوسرا فرد ماہیت بسیط (لجوانہ ان یکون من الماہیات۔ کیوں کہ جائز ہے۔ ماہیت مرکبہ میں سے کوئی ماہیت ایسی بھی ہو جس کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو۔ فاللفظ موضوع بانواعہ۔ لہذا وہ لفظ جو اس کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ وہ اس کے اجزاء پر بالیقین دال تو ہے مگر بالاتزام دلالت کرنے والا نہیں ہے۔ (لفظ مرکب کی دلالت جس طرح معنی موضوع لا پر ہے۔ اسی طرح اس کے جز پر بھی ہے۔ مگر چونکہ اس کا کوئی لازم نہیں ہے۔ اس لئے خارج و لازم پر دلالت نہیں پائی گئی (کیونکہ یہ وہ ماہیت ہے جس کا کوئی لازم ہی نہیں ہے)

دنی عبارت المصنف تسامح۔ اور ماتن کی عبارت میں تسامح ہے کیوں کہ ماتن کے دائرہ جہارت سے جو لازم آتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ تفصیل کا التزام کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہے بلکہ (اس کی عبارت سے) تفصیل کے التزام کو مستلزم ہونے پر عدم تبیین ہے۔ (یعنی آیا تفصیل التزام کو مستلزم نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے۔ اور ان دونوں عبارتوں کے درمیان (یا ان دونوں مفہوموں کے درمیان) فرق بالکل واضح ہے کہ مصنف کی عبارت اس مفہوم کو ادا نہیں کر سکی جو اس موقع پر کہنا چاہئے تھا۔

**تشریح** دنا عمداً الامام۔ امام سے امام رازی مراد ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ دلالت مطالبی۔ التزامی کو بالیقین مستلزم ہے۔ اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضروری ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی لازم نہ ہو۔ تو ادنی درجہ لازم کا یہ تو ہوتا ہی ہے کہ اس معنی کا غیر نہیں ہے۔ اس لئے جب دلالت مطالبی پائی جائے نہ تو وہاں دلالت التزامی بھی پائے جائیگی۔

قوله ان تصورات مآہیة۔ اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر ماہیت کے لئے غیر لازم کا سلب بمعنی انحصار بلعنی لازم نہیں ہے۔

قوله وجوابہ۔ امام رازی کے خیال کا صحیح نہ ہونا۔ دو وجہ سے ہے۔ اول ہم کثرت سے ماہیات اشیاء کا تصور کرتے ہیں۔ مگر غیر کا خیال تک ہمارے ذہن میں نہیں آتا۔ پھر غیر کے سلب کا خیال کس طرح آجائے گا۔ اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر تصور تصدیق کو مستلزم ہے۔ اور یہ باطل ہے کیوں کہ یہ وجدان کے خلاف ہے۔ نیز اس سے امور غیر متناہیہ کا واقعہ واحد تصور لازم آئے گا۔ جیسا کہ آپ اوپر بڑھ چکے ہیں۔ کیونکہ ماہیت کا تصور ایک تصور ہے۔ اور یس غیر تصدیق ہے اور یہ تصدیق ہے اس لئے تصورات مشتمل ہے تو تصورات ہی مستلزم تصدیق ہو گئے۔ اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا۔ نیز بعض تصورات ایسے بھی ہوتے ہیں جن پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا چ جائے کہ یہ حکم عائد کیا جائے کہ ان معانی کا غیر نہیں ہے۔

قوله ومن ههنا تبیین الہ۔ یعنی چونکہ دلالت مطالبی التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ دلالت تفصیلی بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے جس طرح یہ یقین نہیں ہے

کہ ہر ماہیت کے لئے لازم ذہنی ہو۔ اسی طرح ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا ہونا یقین سے معلوم نہیں ہے۔ قولہ وفیہ تسامح۔ ماثن نے کہا ہے۔ ومن ہذا تبیین عدم استلزام التضمن الالتزام جس میں ماثن نے تضمن کے لئے التزام کے مستلزم ہونے کی نفی کی ہے۔ فرمایا کہ اس سے ظاہر ہو گیا کہ تضمن التزام کو مستلزم نہیں ہے۔ حالانکہ دلیل سے مستلزم ہونے کی ظہور کی نفی ثابت ہوتی ہے۔ یعنی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ای من ہذا تبیین عدم تبیین استلزام التضمن الالتزام۔ یعنی یہ ظاہر ہو گیا کہ تضمن کے التزام کو مستلزم ہونا ظاہر نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ماثن کی عبارت سے عدم استلزام کا ظہور ہے۔ اور شارح کی عبارت سے عدم ظہور کا استلزام ہے۔ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ فافہم۔

واما ہما ای التضمن والالتزام ومستلزمہما ان لمطابقة لانہما لا یوجدان کلا معہما لانہما تابعان لہما والتابع من حیث انہ تابع لا یوجد بدون المتبوع وانہما قید بالچیثیۃ احتوائہما عن التابع الاعم کالجوارۃ للنار فانہما تابعتا للنار وقد توجد بدونہما کما فی الشمس والحركة اما من حیث انہما تابعتا للنار فلا توجد الامعہا فی هذا البیان نظر لان التابع فی الصغری ان قید بالچیثیۃ معنہا وان لم یقید بہا لم یتکسر الحد الاوسط نعم الالتزام من المتقدمین ان التضمن مرجح انہ تابع لا یوجد بدون المطابقة وهو غیر النظم والمطلوب ان التضمن مطلقا لا یوجد بدون المطابقة وهو غیر لازم۔

## ترجمہ

اور بہر حال دونوں یعنی تضمن اور التزام پس یہ دونوں مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ یہ دونوں نہیں پائی جاتیں مگر اسی کے ساتھ (یعنی مطابقت کے ساتھ) اس لئے کہ یہ دونوں یعنی تضمن اور التزام اس کے تابع ہیں۔ والتابع من حیث انہ تابع اور تابع اس چیثیت سے کہ وہ تابع ہے نہیں پایا جاتا بغیر متبوع کے۔ اور بیشک مقید کیا ہے چیثیت کے ساتھ احتراز کرتے ہوئے تابع اعم سے جیسے حرارت نار کے لئے۔ پس وہ (حرارت) نار کے تابع ہے۔ اور کبھی اس کے علاوہ میں بھی پائی جاتی ہے جیسا کہ شمس میں۔ اور حرکت میں اما من حیث انہما تابع۔ بہر حال اس چیثیت سے کہ وہ نار کے تابع ہے۔ تو پس وہ نہیں پائی جاتی مگر نار کے ساتھ۔

وفی هذا البیان نظر۔ اور اس بیان میں نظر ہے۔ اس لئے کہ تابع صغریٰ میں اگر چیثیت کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو ہم منع وارد کریں گے اور اگر اس کے ساتھ مقید نہ کیا گیا تو حد وسط مگر نہیں ہوگی۔ پس نتیجہ مطلوب برآمد نہ ہوگا۔

ویمکن الإجاب۔ اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے کہ چیثیت کبریٰ میں اوسط کی قید نہیں

ہے بلکہ اس حکم قید کی ہے جو کبریٰ میں پایا جاتا ہے۔ پس حد واسطہ مکرر ہو گئی۔ ہاں دونوں مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) سے لازم آتا ہے کہ تضمن اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے۔ بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتی ہے۔ اور یہ مطلوب (مقصود) نہیں ہے۔ بلکہ مطلوب یہ ہے کہ تضمن مطلقاً نہیں پائی جاتی بغیر مطابقت کے۔ اور یہ دلیل کے لئے لازم نہیں ہے۔ (یعنی مطلق دلالت تضمن کا مطابقت کو لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔)

**تشبیہ** دو اہماتہا جہاں تک ان دونوں دلائل کا تعلق ہے یعنی تضمن اور التزامی کا تو یہ دونوں مطابقت کو لازم ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں دلائل بالقصد نہیں ہوتیں بلکہ یہ ضمن

مطابقت پائی جاتی ہیں۔ اس لئے یہ دونوں تابع ہیں۔ اور مطابقت مقبوع ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ تابع من حیث حیثیت ہوتا تابع بغیر مقبوع کے نہیں پایا جاتا۔ اس لئے ان دونوں کا تحقق کبھی بغیر مقبوع کے ناممکن ہے اس استدلال کو منطقی استدلال سے یوں اداریا جاسکتا ہے کہ ہما تابعاں۔ والتابع من حیث ہوتا تابع لایوجد بدون المتبوع۔ فہما لایوجدان بدون المتبوع۔ اس میں اول قضیہ صغریٰ اور دوسری کبریٰ ہے۔ اور آخری قضیہ نتیجہ ہے۔ اور تابع اول میں محمول ہے۔ اور ثانی میں موضوع ہے اور یہی حد واسطہ ہے۔ آخری قضیہ میں اس کو خارج کر دیا گیا تو نتیجہ ہما لایوجدان بدون المتبوع نکل آیا۔۔۔ قولہ وانہا قیدنا۔ شارح نے من حیث ہوتا تابع کہہ کر تابع اعم سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ تابع اعم بغیر مقبوع کے پایا جاتا ہے۔ جیسے حرارت آگ کے تابع ہے مگر سورج اور حرکت میں بھی پائی جاتی ہے۔ قولہ وفی ہذا البیان ظہرنا من قول التابع من حیث ہوتا تابع میں قید نہ تو قیدی ہے۔ اور نہ قلیل کے لئے۔ کیوں کہ تابع سے صرف مفہوم تابع مراد ہے۔ ذات تابع مراد نہیں ہے۔ اس لئے صاف بات ہے من حیث ہوتا تابع کی قید صرف اطلاق کے لئے ہے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول اس کا لحاظ صغریٰ میں کیا گیا ہے۔ یا کبریٰ میں اگر اس کا لحاظ صغریٰ میں کیا گیا ہو۔ اور معنی یہ لئے گئے ہوں کہ تضمن کا مفہوم تابع ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ تضمنی کا نفس مفہوم ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ افراد تابع تضمنی ایک فرد ہے۔ نہ کہ تضمن کا نفس مفہوم۔ اور اگر حیثیت کی قید کا لحاظ کبریٰ میں کیا جائے تو حد واسطہ مکرر رہے ہوگی اس لئے نتیجہ برآمد نہ ہو گا۔ اس لئے کہ حد واسطہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مذکور ہوتی ہے۔

قولہ ویمکن ان یجاب۔ جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں۔ یعنی حیثیت کی قید کبریٰ میں مانتے ہیں۔ مگر حد واسطہ پھر بھی مکرر ہے۔ مکرر ہونے کی صورت یہ ہے کہ من حیث ہوتا تابع کا تعلق محکوم بہ کے ساتھ ہے۔ محکوم علیہ کے ساتھ نہیں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شارح کے کلام میں جو کبریٰ ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے والتابع من حیث ہوتا تابع لایوجد بدون المتبوع۔ اس میں من حیث ہوتا تابع کا تعلق لایوجد سے ہے۔ محکوم علیہ (التابع) سے نہیں ہے۔ اس لئے اس تاویل کی بناء پر حد واسطہ میں کوئی قید نہیں ہے۔ وہ جس طرح صغریٰ میں ہے۔ اسی طرح کبریٰ میں بھی ہے

تو در اوسط مکرر ہو گئی۔ یعنی التضمن تابع وکل تابع لا یوجد بدون المتبوع من حیث هو تابع فالتضمن لا یوجد بدون المتبوع۔ ترجمہ۔ تضمن تابع ہے اور ہر تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ تضمن بغیر متبوع کے نہیں پائی جائے گی۔ اور متبوع دلالت مطالبی ہے۔ اعتراض۔ من حیث ہو تابع کو شارح نے محکوم بہ کے لئے قید بتایا ہے ہو سکتا ہے یہ محکوم علیہ کی قید ہو۔

الجواب۔ یہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ محکوم علیہ کا جز بنانے میں عبارت یہ ہو جائیگی کہ التابع من حیث ہو التابع۔ اب اس تابع سے مراد مفہوم تابع کہے۔ یا تابع کی ذات مراد ہے۔ اول صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تابع بحیثیت مفہوم تابع ہونے کے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ یعنی تابع کا مفہوم متبوع کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ اس صورت میں یہ قضیہ طبعیہ بن جائیگا۔ کلیہ نہ رہے گا۔ حالانکہ شکل اول کے لئے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔

اور اگر من حیث و تابع کی قید کو ذات تابع کی صفت بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تابع کی ذات اس وصف کے ساتھ کہ وہ تابع ہونے کے ساتھ متصف ہے۔ بغیر متبوع کے نہیں پائی جاتی تو مطلب یہ ہوگا ذات تابع کی علت بیان کی گئی ہے۔ تو شئی کو مقید کرنا بقید نفسہ لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ ان اشکالات سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ حیثیت کا تعلق محکوم بہ سے ہے۔ محکوم علیہ سے نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ تضمن اور التزام مطلقا بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ یا اس وجہ سے کہ یا اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ دعویٰ یہ کیا گیا تھا کہ یہ دونوں مطلقا بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ اور یہاں تابع ہونے کے وصف کے ساتھ مقید ہونے کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تابع ہونا ان دونوں کے لئے لازم ذات اور بہ تقاضائے ذات ہے۔ جو ان سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ اگرچہ قید رہے مگر ذات کے حکم میں ہے وغیرہ۔

قال والدال بالمطابقة ان قصد بجزءه الدلالة على جزء معناه فهو المركب كراعى الجار والاولا فهو المفرد۔ اقول اللفظ الدال على المعنى بالمطابقة اما ان يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه او لا يقصد فان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو المركب كراعى الجار والاولا فان الراعى مقصود منه الدلالة على راى منسوب الى موضوع ما والجار والاولا مقصود منه الدلالة على الجسم المعين ومجموع المعينين معنى راى الجار والاولا۔

ترجمہ۔ امان نے فرمایا۔ وہ لفظ جو بالمطابقہ معنی پر دال ہے۔ اگر ارادہ کیا جائے اس لفظ

کے جز سے دلالت کا معنی کے جز پر تو پس وہ مرکب ہے ورنہ پس وہ مفرد ہے۔

اقول اللفظ الدال - میں کہتا ہوں۔ وہ لفظ جو بالمطابقت معنی پر دلالت کرتا ہے۔ یا ارادہ کیا گیا ہے۔ اس کے جز سے دلالت کرنا معنی کے جز پر یا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ پس اگر ارادہ کیا گیا ہے اس سے دلالت کرنے کا اس کے معنی کے جز پر تو وہ مرکب ہے جیسے رامی الحجارة (پتھر پھینکنے والا) زبان الرامی مقصود منہ۔ پس رامی سے ارادہ کیا گیا ہے دلالت کا اس رامی پر جو نسی موضوع (ذات) کی بنا منسوب ہے۔ اور الحجارة سے مقصود متعین جسم (پتھر پر دلالت ہے) اور ان دونوں معانی کا مجموعہ رامی الحجارة کے معنی ہیں۔

**تشریح** شارح نے دہی کو اثبات و نفی کے درمیان دائر کرنے کی غرض سے اما ان یقصد بجزءه الدلالة اولاً مقصد کہا ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ لفظ کا مفرد اور مرکب میں مخیر

ہونا صحت عقلی ہے۔ اور اللفظ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مفرد اور مرکب کا مقسم لفظ ہے۔ اس لئے کہ دو اربع مفرد ہوتے ہیں نہ کہ مرکب۔ حاصل یہ ہے کہ لفظ دال بالمطابقة کی دو صورتیں ہیں۔ اس کے جز کی دلالت معنی کے جز پر مقصود ہوگی یا مقصود نہ ہوگی۔ اول مرکب اور ثانی مفرد ہے۔

قولہ کرامی الحجارة۔ سوال اس میں رامی ایک لفظ موضوع ہے۔ اور الحجارة دوسرا لفظ موضوع ہے۔ جس میں دو وضع پائی گئیں تو ان دونوں میں سے کس وضع کی وجہ سے اس کو مطابقی کہا جائے الجواب۔ دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت سے عام دلالت مراد ہے۔ واحد ہو جیسے لفظ انسان وضع کیا گیا ہے۔ حیوان ناطق کے لئے یا لفظ بجائے واحد کے متعدد ہوں جیسے رامی الحجارة اور مجموعہ معینین مراد ہو تو مجموعہ معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اس لئے مطابقت پائی گئی۔

کھشہ افسر و ترکیب۔ سوال یہ ہے کہ افراد اور ترکیب لفظ کی صفت ہے۔ یا معنی کی تو اصل عربیہ لفظ کی صفت ملتا ہے۔ اور مناطقہ معنی کی۔ مگر یہ اختلاف محض لفظی ہے۔ کیونکہ اہل عربیہ دال کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور مناطقہ مدلول کا۔

بعض نے مفرد اور مرکب کی تعریف میں قصد کا اعتبار نہیں کیا۔ اور تعریف اس طرح ہم کی ہے کہ اگر لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔ مگر قصد کا اعتبار کرنا ضروری ہے ورنہ مرکبات علیہ جیسے بعد الشد تا بابط شر و غیرہ پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ حالانکہ وہ علمیت کی حالت میں مفرد ہیں۔

فلابد ان يكون اللفظ اجزاء ان يكون له دلالة على معنى وان يكون ذا لفظ المعنى جزء المعنى المقصود من اللفظ وان يكون دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى المقصود فيخرج عن الحد ما لا يكون له



جزء اصلاً کہہ سکتا استفہام و ما یكون له جزء لكن الدلالة له على معنى كزید و ما یكون له جزء دال على المعنى لكن ذلك المعنى لا یكون جزء المعنى المقصود و كعبداً فان له جزء كعبداً دال على معنى وهو العبودية لكنه ليس جزء المعنى المقصود ای ذات الشخص و ما یكون له جزء دال على جزء المعنى المقصود و لكن لا یكون دلالة مقصودة كالجوان الناطق اذ اسمی به شخص انسانی فان معناه الماهية الانسانية مع الشخص و الماهية الانسانية مجموع مفهوم الحيوان و الناطق فالحيوان مثلاً الذى هو جزء اللفظ دال على جزء المعنى المقصود الذى هو الشخص الانسان لانه دال على مفهوم الحيوان و مفهوم الحيوان جزء الماهية الانسانية و هى جزء معنى اللفظ المقصود لكن دلالة الحيوان على مفهوم ليست بمقصودة فى حال العلمیة بل ليس المقصود من الحيوان الناطق الا الذات المشخصة -

## ترجمہ

پس ضروری ہے کہ لفظ کے جزر ہوں۔ اور یہ کہ اس کے جزر کے لئے معنی پر دلالت ہو اور یہ کہ لفظ کے یہ معنی معنی مقصود کے جزر ہوں۔ اور یہ کہ جزر لفظ کی دلالت معنی مقصود کے جزر پر بھی مقصود ہو۔

فیخرج عن الحد۔ پس (ان قیود کی وجہ سے) تعریف سے وہ لفظ خارج ہو جائیں جن کے بالکل جزر نہ ہوں۔ جیسے ہمزہ استفہام یا لفظ کے جزر تو ہوں مگر اس کی دلالت معنی پر نہ ہوں جیسے زید اور وہ لفظ کی جس کے جزر ہوں۔ اور معنی پر دلالت کرنے والے بھی ہوں۔ لیکن یہ معنی معنی مقصود کے جزر نہ ہوں جیسے غلم کی حالت میں لفظ عبد اللہ اس لئے کہ اس کے جزو ہیں جیسے عبد جو ایک معنی پر دال ہے۔ اور وہ عبودیت (بندگی) ہے۔ مگر معنی مقصود کا جزر نہیں ہے۔ اس لئے کہ معنی مقصود ذات عبد اللہ ہے۔

و ما یكون له جزء دال على الجزء المعنى المقصود۔ اور وہ لفظ کہ جس کے جزر ہوں۔ اور معنی مقصود پر دال بھی ہوں۔ مگر اس کی دلالت مقصود نہ ہو جیسے الحيوان الناطق۔ جب حیوان ناطق کسی انسان شخص کا نام رکھ دیا جائے۔ کیوں کہ حیوان ناطق کے معنی اس صورت میں نام رکھ دینے کی صورت میں ماہیت انسانی متع شخص ہوں گے۔ اور ماہیت انسانی حیوان اور ناطق دونوں کے مفہوموں کا مجموعہ ہے پس مثلاً حیوان جو کہ اس جگہ جزر لفظ ہے۔ معنی مقصود کے جزر پر دال ہے۔ جو کہ شخص انسانی ہے کہ کیوں کہ وہ حیوان کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ اور مفہوم حیوان ماہیت انسانی کا جزر ہے۔ اور وہ لفظ کے معنی مقصود کا جزر ہے۔

لكن دلالة الحيوان على مفهومه۔ مگر حیوان کی دلالت اپنے مفہوم پر علمیت کی حالت میں مقصود

نہیں ہے۔ بلکہ الحيوان الناطق سے نہیں ہے۔ مقصود مگر ذات مشخص متعین۔

**تشریح**

مرکب کی تعریف میں شارح نے جن چار قیود کا ذکر کیا ہے۔ ان کے لحاظ سے مرکب میں چار امور ضروری ہیں اول لفظ کے جز ہوں۔ دوم جز لفظ جزو معنی بردلالت بھی کرتا ہو۔ سوم معنی مدلول لفظ معنی مقصود کا جز ہوں۔ چہارم لفظ کے جز کی دلالت معنی مقصود کے جز پر مقصود بھی ہو۔ جب یہ چار امور (شرائط) پائیں جائیں گے تب ہی لفظ پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ اور اگر ان قیود اربعہ میں سے کوئی قید نہ پائی گئی تو اس پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ قیود نفی۔ مثلاً لفظ میں جز ہی نہ ہوں جیسے ہمزہ استفہام یا جز تو ہوں مگر معنی مقصود کے جز پر دلالت نہ کرتا ہو۔ جیسے زید۔ یا جز بھی ہوں اور معنی مقصود پر دلالت بھی کرتا ہو۔ مگر معنی مقصود کے جز پر دلالت نہ ہو جیسے عبد اللہ بنی مالک علم یا تینوں شرطیں موجود ہوں۔ مگر دلالت ہی مقصود نہ ہو۔ جیسے حیوان ناطق جب کسی خاص آدمی کا ہی نام (حیوان ناطق رکھ دیا جائے۔ مذکورہ چار صورتوں میں لفظ مفرد کہلائے گا۔

والا ای وان لم یقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو المفرد سواء لم یکن له جزء او کان له جزء ولم یبدل علی معنی او کان به جزء وال علی معنی ولا یكون ذلك المعنی جزء المعنی المقص من اللفظ کعبید الله وکان له جزء وال علی جزء المعنی المقص ولكن لم یکن دلالت مقصودة فحد المفرد یتناول الالفاظ الاربعة فان قلت المفرد مقدم علی المركب طبعاً فلم اخره وضعاً ومخالفة الوضع الطبع فی قوة الخطأ عند الجمهور فقلت للمفرد والمركب اعتباران احدهما بحسب الذات وهو ما صدق علیه المفرد من زید وعمر وغیرهما وثانیہما بحسب المفهوم وهو ما وضع اللفظ بانواعه کالکاتب مثلاً فان له مفهوم ما وهو شئ له الكتابة وخاتاهو ما صدق علیه الکاتب من افراد الانسان فان عنیتم بقولکم المفرد مقدم علی المركب طبعاً ان ذات المفرد مقدم علی ذات المركب فمسلم ولكن تاخیراً ههنا فی التعریف والتعریف لیس بحسب الذات بحسب المفهوم وان عنیتم به ان مفهوم المفرد مقدم علی مفهوم المركب فمفهوم فان القیود فی مفهوم المركب وجودیة فی مفهوم المفرد عدمیة والوجود فی التصور سابق علی العدم فلذا اخر المفرد فی التعریف وقدمه فی الاقسام والاحکام لانها بحسب الذات۔

**ترجمہ**

ور نہ یعنی اگر لفظ کے جز سے دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے اس کے معنی کے جز پر

تو پس وہ مفرد ہے۔ برابر ہے کہ اس کے لئے جزر نہ ہوں یا جز ہو مگر معنی پر دلالت نہ کرتا ہو۔ یا اس کے لئے ایسا جزر ہو جو معنی پر دال ہو مگر یہ معنی مقصود کا جزر نہ ہوں جیسے جملہ الشر علم کی حالت میں یا لفظ کے جزر ہوں۔ اور معنی مقصود کے جزر پر دال بھی ہوں مگر دلالت مقصود نہ ہو۔

نقد المفرد یتناول۔ پس مفرد کی تعریف چاروں الفاظ کو شامل ہے۔ یعنی یہ چاروں مفرد ہیں (فان قلت المفرد مقدم الہ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ مفرد طبعا مرکب پر مقدم ہوتی ہے۔ تو وضع میں اس کو موخر کیوں کیا اور وضع کا طبع کے مخالف ہونا محصلین (مناطقہ) کے نزدیک خطا کے درجہ میں ہے۔

فقول المفرد۔ پس ہم جواب دیں گے کہ مرکب کے دو اعتبار ہیں اول ان میں سے باعتبار ذات کے ہے۔ اور وہ ماصدق علیہ المفرد ہے۔ (یعنی وہ لفظ جس پر مفرد صادق آئے) جیسے زید عمر وغیرہ اور دوسرا اعتبار بحسب المفہوم ہے۔ اور وہ ماوضع اللفظ بازاء ہے۔ (یعنی لفظ جس کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو۔ جیسے کاتب۔ کیوں کہ اس کا ایک مفہوم ہے کہ کاتب ایک شئی ہے۔ جس کے لئے کتاب ثابت ہے۔ اور دوسرا اعتبار ذات کا ہے۔ اور وہ ماصدق علیہ الکاتب ہے۔ (یعنی وہ ذات جس پر کاتب صادق آتا ہے)۔ انسان کے افراد میں سے ہے۔

فان عنیت بقولکم۔ پس اگر تم نے ایسے قول المفرد مقدم علی مرکب طبعا (یعنی مفرد طبعا مرکب پر مقدم ہے)۔ اسے مراد لیا ہے کہ ذات مفرد مقدم ہے۔ (۱) مرکب پر تو مسلم ہے لیکن اس جگہ تاخیر صرف تعریف میں واقع ہوئی ہے۔ اور تعریف بحسب الذات نہیں ہے۔ بلکہ بحسب المفہوم ہے۔

وان عنیت ببله ان مفہوم۔ اور اگر اس سے تم نے مراد لیا کہ مفہوم مفرد مرکب پر مقدم ہے تو یہ ممنوع (غیر مسلم) ہے۔ اس لئے کہ مرکب کی تعریف میں جتنی قیدیں ہیں سب وجودی ہیں۔ اور مفرد کے مفہوم میں سب عدلی ہے۔ اور تصور میں وجود مقدم ہے عدم پر۔ اسی لئے مصنف نے تعریف میں مرکب کو مقدم ذکر کیا ہے۔

وقدمہ فی الاقسام۔ مگر قسموں کے بیان کرنے میں یعنی تقسیم میں مفرد کو مرکب پر مقدم ذکر کیا ہے۔ اور احکام میں بھی اس لئے کہ وہ (یعنی اقسام و احکام) بحسب الذات ہیں (باعتبار مفہوم مفرد کے نہیں ہیں)۔

تشریح قولہ فان قلت الہ۔ اعتراض طبعی ترتیب یہ ہے کہ مفرد مقدم اور مرکب اس سے بعد میں ہے کیوں کہ مفرد مرکب کا جزر ہوتا ہے۔ اور جزر کل پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ مگر ماثن نے تعریف میں مفرد کو موخر اور مرکب کو مقدم ذکر کیا ہے۔ اگر مفرد کو پہلے اور مرکب کو اس کے بعد ذکر کرتے تو طبع وضع میں مطابقت ہو جاتی۔ اور اہل منطق اس قسم کی فرد گذشتہ

کو خطار میں شمار کرتے ہیں۔

الجواب :- شارح نے اعتراض نقل کر کے اس کا جواب قول للمفرد اعتبار ان مفرد کے دو اعتبار ہیں۔ ایک باعتبار ذات کے۔ اور دوسرے باعتبار مفہوم کے۔ چونکہ تعریف بالمفہوم ہوتی ہے اس لئے مرکب کی تعریف پہلے ذکر کرنے سے مفہوم مرکب کا تقدم مفہوم مقدم پر لازم آیا۔ اب اگر تم یہ کہو کہ مفرد مقدم ہے مرکب پر باعتبار مفہوم کے تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ ایک چیز بالذات مقدم اور بالمفہوم مؤخر ہو۔ اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ مفرد بالذات مقدم ہے۔ لہذا اس کو مقدم ذکر کرنا چاہئے تھا۔ تو اس جگہ تقدم تعریف میں کی گئی ہے۔ اور تعریف مفہوم کی ہوتی ہے۔ لہذا تقدم مرکب فی التعریف لازم آئی تو اس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ مرکب کی تعریف میں جو قیود ہیں وہ وجودی ہیں۔ اور مفرد کی تعریف میں جو قیود ہیں وہ عدی ہیں۔ اور وجودی عدی سے مقدم ہے۔ اسی لئے تعریف میں مرکب کو اور تقسیم میں مفرد کو مقدم ذکر کیا ہے۔ اس میں وضع و طبع میں نا موافقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وانہا اعتبار فی المقسم دلالة المطابقة لا التضمن والالتزام لان الاعتبار فی ترکیب اللفظ و افرادہ علی جزء معناه المطابق وعدم دلالة علیہ لادالة جزء معناه التضمنی او الالتزامی وعدم دلالة علیہ فانه لو اعتبر التضمن او الالتزام فی الترتیب والافراد لزم ان یکون اللفظ للترکیب من لفظین موضوعین لمعنیین بسیطین مفرد العدم دلالة جزء اللفظ علی جزء المعنی التضمنی اذ الجزء وان یکون اللفظ للترکیب من اللفظین الموضوعین باناء معنی له التزام ذهنی بسیط مفرد الان شیء من جزئ اللفظ لادالة له علی جزء المعنی الالتزامی۔

**ترجمہ** اور بیشک مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تضمنی و التزام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لئے کہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں لفظ کے جزر کی دلالت اس کے معارف مطابقی کے لحاظ سے ہے۔ اور لفظ کے جزر کی دلالت نہ کرتے ہوئے۔ (یعنی جزر لفظ جزر معنائے مطابقی پر دلالت کرتا ہے۔ یا نہیں اسی پر مفرد مرکب کی تقسیم کا مدار ہے)۔

لادلالة جزء معناه۔ نہ لفظ کے جزر کی دلالت کا معنی کے جزر پر یا اس کے معنی التزامی پر۔ اور اس کے دلالت نہ کرنے پر۔ (لفظ کا جزر معنی کے جزر پر یا لفظ اپنے معنی خارجی لازمی پر دال ہے۔ یا دال نہیں ہے۔ افراد و ترکیب کا مدار اس پر نہیں ہے)۔

فانه لو اعتبر۔ کیونکہ اگر تضمن اور التزام کا اعتبار ترکیب افراد میں کر لیا جائے۔ تو لازم آئے گا کہ وہ لفظ جو ایسے لفظوں سے مرکب ہو جو دونوں دو معنی بسیط کے لئے موضوع ہوں وہ مفرد ہو۔ لفظ

کے جزر کے دلالت نہ کرنیکی وجہ سے معنی تضمنی کے جزر پر۔ اس لئے کہ اس کے جزر ہی نہیں ہے۔ وان یکون اللفظ مرکب۔ اور یہ بھی لازم آتا کہ وہ لفظ جو مرکب ہو ایسے دو لفظوں سے کہ جو وضع کیا گیا ہو ایسے معنی کے مقابلہ میں کہ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو۔ تو وہ لفظ مفرد ہو۔ کیونکہ لفظ کے دونوں جزوؤں میں سے کسی کی دلالت معنی التزامی کے جزر پر نہیں ہوتی۔

## تشریح

انہما اعتباری المقسم۔ سوال یہ ہے کہ تقسیم مطابقتہ تضمن۔ التزام تینوں کے لحاظ سے ہے۔ یا صرف مطابقتہ کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ مصنف کی عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ اول ماتن نے مقسم میں صرف مطابقت کا لحاظ کیا ہے۔ مطلق دلالت کا لحاظ نہیں کیا۔ جس میں تینوں دلائل یعنی مطابقتہ تضمن اور التزام شامل ہوتیں۔

دوم تقسیم میں صرف مطابقتی کا اعتبار کیا ہے۔ صرف تضمن یا صرف التزامی کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ دوسری صورت غلط ہے۔ کیوں کہ تابع کی تقسیم ہو۔ اور متبوع کی نہ ہو بالکل غلط ہے۔ جبکہ مطابقتی متبوع اور تضمن و التزام دونوں اس کی تابع ہیں۔ دوسری خرابی یہ بھی لازم آئے گی۔ تقسیم افراد اور ترکیب کا تحقق صرف الفاظ مجازی میں پایا جائے۔ اور وہ الفاظ جو اپنے موضوع لئے میں استعمال کئے جاتے ہیں ان میں افراد و ترکیب کا تحقق نہ ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ لہذا اشارہ کی عبارت کا پہلا مطلب متعین ہے وہ یہ کہ تقسیم میں انہوں نے دلالت مطابقتی کا اعتبار کیا ہے۔ تضمن و التزام کا لحاظ نہیں کیا ہے۔ مقسم میں دلالت مطابقتی کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ

لفظ کے مرکب و مفرد ہونے میں جزر لفظ جزر معنی مطابقتی پر دلالت کرنا ہی معتبر ہے ورنہ ایسا لفظ جو دو ایسے لفظوں سے مرکب ہو جو معنی بسیط کے لئے وضع کئے گئے ہوں۔ ان کا مفرد ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ جب موضوع لئے بسیط ہوں گے تو اس کے جزر نہ ہوں گے تو لفظ کا جزر معنی تضمنی کے جزر پر دلالت نہ کریگا۔ حالانکہ عرف میں ایسے مرکب کو مرکب ہی کہا جاتا ہے ایسے ہی وہ لفظ جو دو لفظوں سے مرکب ہو۔ اور وہ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو۔ وہ بھی مفرد ہو جائے۔ کیوں کہ یہاں بھی جزر لفظ کی دلالت جزر معنی التزامی پر نہیں ہے۔ حالانکہ مرکب یہ بھی ہے۔

وفیه نظر لان غاية ما فی الباب ان یکون اللفظ بالقیاس الی المعنی المطابقتی مرکباً وبالقیاس الی المعنی التضمنی او الالتزامی مفرداً ولہا جان ان یکون اللفظ باعتبار معینین مطابقتین مفرداً و مرکباً کہما فی عبد اللہ لان مدلولہ المطابقتی قبل العلمیۃ یکون مرکباً و بعدہا یکون مفرداً فلم یرایموجونا ذلک باعتبار المعنی المطابقتی والمعنی التضمنی او الالتزامی۔

## ترجمہ

اور اس امر میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ لفظ معنی مطابق کے اعتبار سے مرکب ہو۔ اور معنی تفسنی والتزامی کے اعتبار سے مفرد ہو۔ ولہذا جاز اور جب کہ جائز ہے ایک لفظ اپنے دو معانی مطابق کے اعتبار سے مفرد ہو یا مرکب ہو جیسے لفظ عبد اللہ میں لان مدلولہ المطابق۔ کیوں کہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب تھا۔ اور علمیت کے بعد مفرد بن گیا۔ فلم لا یجوز ذلك۔ تو پھر یہ کیوں نہیں جائز ہے۔ کہ ایسا معنی مطابقی و تفسنی والتزامی کے لحاظ سے بھی ہو جائے۔ کہ مطابقت کے لحاظ سے مفرد۔ اور ان دونوں کے لحاظ سے مرکب یا اس کا عکس ہو جائے۔ قول فیہ نظر۔ تقسیم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ بقیہ دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض ہے۔

اعتراض :- اگر کوئی لفظ مرکب ہو اور معنی مطابقی پر دلالت کرتا ہو۔ اس لفظ پر اگر معنی تفسنی یا التزامی کے لحاظ سے مفرد کی تعریف صادق آجائے۔ تو اس میں مفرد اور مرکب ہونا دو اعتبار سے جمع ہو جائیں گے۔ یعنی یہ کہ لفظ اپنے معنائے مطابقی کی حیثیت سے مرکب ہے۔ مگر معنی تفسنی یا معنی التزامی کے لحاظ سے وہی لفظ مفرد ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تاکہ قسم میں مطابقی کا لحاظ ضروری ہو۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ ایک لفظ دو مطابقی معنی کے لحاظ سے مفرد اور مرکب ہو مثلاً لفظ عبد اللہ۔

الجواب :- لفظ عبد اللہ کا دو مطابقی معنی کے اعتبار سے مرکب اور مفرد ہونا ایک حالت اور ایک وقت میں نہیں ہے۔ بلکہ دو حالتوں میں ہے۔ یعنی علم ہونے سے پہلے اور علم ہونے کے بعد اس لئے امتیاز ہو گیا۔

اس کے برخلاف ایک ہی لفظ معنی مطابقی کے لحاظ سے مرکب ہو۔ اور معنی تفسنی اور التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو۔ جس میں ایک حالت اور ایک وقت میں ایک وضع کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا لازم آتا ہے۔ جس میں التباس کا احتمال پایا جاتا ہے۔

فالاولی ان یقال الافراد والتركيب بالنسبة الى المعنى التفسنی او الالتزامی لا یتحقق الا اذا تحقق بالنسبة الى المعنى المطابق اما فی التفسنی فلانه متى دل جزء اللفظ علی جزء معناه التفسنی دل علی معناه المطابق لان المعنى التفسنی جزء المعنى المطابق وجزء الجزء جزء واما فی الالتزام فلانه متى دل جزء اللفظ علی جزء معناه الالتزامی بالالتزام فقد دل علی جزء المعنى المطابق بالالتزام لا یتناع تحقق الالتزام بدون المطابقة وقد یتحقق الافراد والتركيب بالنسبة الى المعنى المطابق لا بالنسبة الى المعنى التفسنی او الالتزامی كما فی المثالین المدکورین فلهذا انحصرت القسمة الى الافراد والتركيب بالمطابقة الا ان هذا الوجه یقید اولویة اعتبار المطابقة فی القسمة

والوجه الاول ان تم یفید وجوب اعتبار المطابقة فی القسمة -

## ترجمہ

پس بہتر یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ افراد اور ترکیب (لفظ میں) معنی تفسنی یا التزامی کی نسبت متحقق نہیں ہوتا۔ لیکن جب معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو جائے۔ بہر حال تفسنی میں (معنی مطابقی کے بعد متحقق ہوتے ہیں) تو اس لئے کہ جب جزر لفظ جزر معنی پر دلالت کریگا۔ تو معنی مطابقی پر بھی دلالت کرے گا۔ کیوں کہ معنی تفسنی معنی مطابقی کا جزو ہیں۔ اور جزو کا جزو جزو ہو کر تا ہے۔ دامانی الالتزام اور بہر حال دلالت التزامی میں (دلالت معنی مطابقی کے بعد ہوتی ہے)۔ تو اس لئے کہ جب جزر لفظ جزر معنائے التزامی پر دلالت کریگا تو جزر معنائے مطابقی پر بالمطابقہ دلالت کرے گا۔ کیوں کہ التزام کا متحقق ہونا بغیر مطابقت کے محال ہے۔

وقد یتم تحقق الافراد والتركيب - اور کبھی افراد اور ترکیب متحقق ہوتی ہے۔ باعتبار معنی مطابقی کے۔ نہ کہ باعتبار معنی تفسنی کے یا التزامی کے۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں۔ اسی لئے تقسیم کو خاص کیا ہے۔ افراد اور ترکیب کی جانب مطابقت کے ساتھ لیکن یہ وجہ باعتبار مطابقت کے اولی ہونے کا فائدہ دیتی ہے۔ تقسیم کے بارے میں اور وجہ اول اگر تمام ہو جائے تو فائدہ دیتی ہے وجوب کا تقسیم میں مطابقت کا اعتبار کرانے کے لئے (یعنی پہلی وجہ اگر تمام ہو جائے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ تقسیم باعتبار مطابقت کے واجب ہے۔ اور دوسری وجہ سے صرف اولی ہونا ثابت ہوتا ہے۔)

## تشوہ

فالاوئی۔ افراد اور ترکیب لفظ میں باعتبار دلالت مطابقی معتبر ہونے کی یہ دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب معنی تفسنی یا التزامی کے لحاظ سے لفظ میں ترکیب پائی جائے گی۔ تو معنی مطابقی کے لحاظ سے بدرجہ اولی پائی جائے گی۔ مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ کیوں کہ بسا اوقات لفظ معنی مطابقی کے لحاظ سے مرکب ہوتا ہے۔ معنی تفسنی و التزامی کے لحاظ سے مرکب نہیں ہوتا۔ اس لئے ترکیب میں معنی مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔

قال وان لم یصلح لان یخبر به وحده فهو الاداة کفی ولا وان صلح لذلك فان دل بهیئته علی زبان معین من الانمثلة الثلاثة فهو الكلمة وان لم یبدل فهو الاسم۔ اقول اللفظ المفرد اما اداة او کلمة او اسم لانه اما ان یصلح لان یخبر به وحده فهو الاداة کفی ولا۔

## ترجمہ

ماتن نے فرمایا اور وہ اگر صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس سے تنہا خبر دی جائے۔ تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا۔ اور اگر اس کی صلاحیت رکھتا ہے تو اگر اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں

میں سے کس زمانہ معین پر دلالت کرتا ہے۔ تو وہ کلمہ ہے۔ اور اگر دلالت نہیں کرتا تو وہ اسم ہے۔

اقول اللفظ۔ میں کہتا ہوں کہ لفظ مفرد یا ادا ت ہوگا۔ کلمہ۔ یا اسم اس لئے کہ یا وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ تنہا اس کو مخبر بنایا جائے۔ (یعنی اس کی خبر دی جائے) یا صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس اگر وہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ تنہا اس کی خبر دی جائے تو ادا ت ہے۔ جیسے فی اور لا۔

**تشیوہ** قول اللفظ المفرد۔ لفظ مفرد کی تقیم کلمہ اسم اور ادا ت کی جانب اس کی معنائے مطابق کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ اس لئے کہ معنی مجازی کے اعتبار سے لفظ کو ان اسماء کے ساتھ موسوم نہیں کیا

جاتا۔ لہذا یہ مفرد کے مقسم کو دلالت مطابق کے ساتھ مقید کرنے کی مضبوط دلیل ہے۔ پھر بطور جہر عقلی کے اس کی تقسیم کو اثبات و نفی کے درمیان دائر کر کے فرمایا۔ کہ لفظ یا تنہا مخبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر تنہا مخبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو اسے ان کی اصطلاح میں ادا ت کہتے ہیں۔ جیسے لفظ فی اور لا وغیرہ

اعتراض۔ یہ تعریف تو ضمائر متصلہ مرفوعہ پر بھی صادق آتی ہے۔ مثلاً ضربا میں الف ضربوا میں واو اور ضربک میں کاف اور غلامی میں یا مخبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ محکوم بہ درحقیقت ضربا میں ہما۔ ضربوا میں ہم ضربک میں ایک اور غلامی میں ایاتی ہیں۔ ذکر الف واو کاف اور یا جو ان کے ساتھ متصل ہیں۔ لہذا ان کو ادا ت کہنا چاہئے حالانکہ یہ اسم ہیں۔

الجواب۔ ادا ت کے مخبر بہ کی صلاحیت نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہ ان کو مخبر بہ بنایا جاسکے نہ ان کے مرادفات کو۔ اور مذکورہ ضمیروں میں بذات خود مخبر بہ بننے کی صلاحیت تو نہیں ہے۔ مگر ان کی جگہ ان کے مرادفات مثلاً ہما۔ ہم۔ انت۔ انا کو مخبر بہ بنایا جاسکتا ہے۔

سوال۔ اس جواب کے پیش نظر دیگر حروف بھی مخبر بہ بن سکتے ہیں۔ مثلاً لفظ فی ظرفیت کے مرادف ہے اور من ابتداء کے اور الی انتہاء کے مرادف ہے۔

الجواب۔ لفظ فی ظرفیت مطلقہ کے مرادف نہیں ہے۔ بلکہ ظرفیت مخصوصہ کے مرادف ہے۔ جو مثال کے طور پر زید اور دار کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اور ظرفیت مخصوصہ مخبر بہ نہیں بن سکتی۔

واما ذکر مثالین لان ما لا يصلح لان يخبر به وحده اما ان لا يصلح للاخبار به اصلا كفي فان يخبر به في قولنا زيد في الدار هو حاصل او حاصل ولا دخل في الاخبار به واما ان يصلح للاخبار به لكن لا يصلح للاخبار به وحده كلافان المخبو به في قولنا زيد الاحجر هو الاحجر فلا له مدخل في الاخبار به وملك تقول الافعال الناقصة لا تصلح لان يخبر بها وحدها فيلزم ان تكون ادوات فنقول لا بعد في ذلك حتى انهم قسموا الادوات الى غير زمانية وزمانية هي الافعال الناقصة وغاية ما في الباب ان اصطلاحهم لا يطابق الاصطلاح النحاة وذلك غير لانهم ان نظروهم في الالفاظ من حيث



المعنی ونظر النحاکا فیہا من حیث اللفظ نفسه وعند تغایر جہتی البعثین لایلزم تطابق الاصطلاحین۔

**ترجیمہ** اور بیشک ماتن نے دو مثالیں ذکر کی ہیں اس لئے کہ وہ جو تنہا خبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یا وہ بالکل خبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جیسے فی۔ کیوں کہ خبر بہ ہمارے قول زید فی الدار میں حصّل یا حاصل ہے۔ اور فی کا اخبار بہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔ واما ان یصلح للاخبار بہ۔ یا اخبار بہ بننے کی صلاحیت ہے۔ مگر تنہا صلاحیت اخبار بہ بننے کی نہیں رکھتا۔ جیسے لا۔ کیوں کہ خبر بہ ہمارے قول زید لا خبر میں لا خبر ہے۔ پس لا کو اخبار بہ بننے میں دخل ہے۔  
وعللک نقول۔ اور شاید تم کہو کہ افعال ناقصہ تنہا اخبار بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ پس لازم آتا ہے کہ وہ ادات ہے۔

فقول لا بعد۔ ہم جواب دیں گے کہ اس میں کوئی بعید نہیں ہے۔ یہاں انہوں نے ادوات کی تقسیم کر رکھی ہے۔ زمانہ اور غیر زمانہ کی جانب ادوات زمانہ وہ افعال ناقصہ ہی ہیں۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ اشکال یہ سوگا کہ مناطک کی اصطلاح نجات کی۔ اصطلاح کے مطابق نہیں ہے۔ اور یہ کوئی لازم نہیں (یعنی دونوں کی اصطلاحات کا ایک دوسرے کے موافق ہونا ضروری نہیں ہے) کیونکہ اہل منطق کی نظر الفاظ میں بحیثیت معانی کے ہیں۔ اور نجات کی نظر الفاظ میں بحیثیت لفظ کے ہے۔ فی نفسہ۔ اور دونوں کے کچھوں کی جہات کے بدلنے کی صورتیں دونوں کی اصطلاحات کا ایک دوسرے کے مطابق ہونا لازم و ضروری۔ نہیں ہے۔

**تشریح** قولہ انہا ذکر۔ ماتن نے ادات کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ فی اور لا۔ شارح نے اس جگہ اس کا مفاد بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ ادات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو کسی کے ساتھ مل کر۔ یا تنہا کسی بھی صورت میں خبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ جیسے لفظ فی زید فی الدار میں۔ اس مثال میں حصّل حاصل کا تثنیٰ موجود وغیرہ خبر بہ ہیں۔ مگر فی کا اخبار بہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری قسم جو تنہا خبر بہ نہیں بن سکتے۔ البتہ دوسرے کے ساتھ مل کر اخبار بہ کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسے زید لا خبر میں لا خبر اخبار بہ ہے۔ اور اس میں لا خبر بہ کا جزو ہے۔

قولہ حتیٰ انہم قسموا۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل منطق نے ادوات کی صراحتہ دو قسمیں بیان کی ہیں۔ یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ ایسا نہیں ہوا۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ علماء منطق کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہوں نے ادوات کی دو قسمیں کر رکھی ہیں۔ کیوں کہ قضایا کی بحث میں انہوں نے کہا ہے۔ کہ موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ پیدا کرنے کے لئے رابطہ کی ضرورت ہے۔ اور رابطہ وہ ادات ہوتا ہے۔ اور پھر اس رابطہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مطلقا زمانہ پر دلالت

نہیں کرتا۔ جیسے لفظ ہو اور دوسرا وہ رابطہ جو ربط کے ساتھ ساتھ زمانہ پر بھی دلالت کرتا ہے۔ جیسے کان اس کلام سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے افعال ناقصہ کو ادوات میں شمار کیا ہے۔  
 قولہ و نظر النحاة - نحو یوں کی نظر چونکہ معرب و مبنی مفرد مرکب ہونے کے لحاظ سے الفاظ عرب کی اصلاح و تصحیح کی جانب ہے۔ تاکہ لفظ اعرابی اغلاط سے محفوظ رہ سکے۔ لہذا نحو یوں نے جب افعال ناقصہ کو بہت سی علامتوں میں افعال تامہ کے ساتھ شریک پایا۔ تو ان کو افعال کا نام دے دیا۔ مثلاً دخول۔ قد۔ سین۔ سوف۔ حرفت۔ ناصب و جازم کا داخل ہونا۔ اسی طرح ضمیروں کا ان کے آخر میں لاحق ہونا۔ تار ساکن کا لاحق ہونا۔ ان کا ماضی۔ مضارع۔ امر۔ نھی۔ اسم فاعل وغیرہ کی طرف متصرف ہونا۔ وغیرہ وہ احوال ہیں جو فعل میں پائے جاتے ہیں۔ اور افعال ناقصہ میں بھی اس لئے ان کو فعل کا نام دیدیا گیا ہے۔

وان صلح لا یتخبر بہ وحدہ فاما ان یدل بہیئہ وصیغہ علی زمان معین من الزمانۃ الثلاثہ کضرب ویضرب وهو الکلمۃ اول یدل وهو الاسم کزید وعمرو والمراد بالہیئۃ المحاصلۃ للحدوث باعتبار تقدیمہا و تاخیرہا وهو حرکاتہا ہی صورۃ الکلمۃ والحروف مادتها۔

**ترجمہ** اور وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہے کہ تنہا اس سے خبر دی جائے (یعنی اس کو خبر بہ بنایا جائے) پس یا وہ اپنی ہیئت اور صیغہ کے ساتھ ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی متعین زمانے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے ضرب اور یضرب تو وہ کلمہ ہے یا دلالت نہیں کرتا اور وہ اسم ہے جیسے زید عمرو اور ہیئت و صیغہ سے مراد وہ ہیئت ہے جو حروف کو ان کی تقدیم و تاخیر سے اور ان کی حرکات و سکنات سے حاصل ہوتی ہے۔ اور یہی صورت ہے (یعنی حروف کو تقدیم و تاخیر و حرکات و سکنات سے جو کیفیت لفظ کی حاصل ہوتی ہے اسی کو صیغہ بھی کہتے ہیں اور اس کا نام صورتہ بھی ہے) اور حروف اس کا مادہ ہوتے ہیں۔

**تشریح** وان صلح - جیسا کہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ قسم اول مفرد اور قسم ثانی مرکب ہے۔ اور مرکب میں قیود و جودی ہیں۔ اور مفرد میں عدی ہے۔ شارح نے مرکب کو مؤخر ذکر کیا ہے اور قسم اول میں مفرد کو مقدم۔ حالانکہ وجودی شئی کو مقدم ذکر کرنا چاہئے تھا۔  
 الجواب - وجہ یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ اس جگہ ان کو بھی بیان کریں گے۔ اب اگر جودی شئی (یعنی مرکب) کو مقدم ذکر کرتے تو اس کی دو صورتیں تھیں۔ اول یہ کہ اس کی تقسیم کر کے اس کی قسموں کو بیان کر دیتے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ وجودی کو ذکر کرتے۔ پھر متصلاً اداۃ کو بیان کرتے اس کے بعد پھر مرکب (وجودی) کی اقسام کو ذکر کرتے۔ اس صورت میں مقسم اور اقسام میں بعد

لازم آتا۔ انتشار ہوتا۔ اور دوسری صورت میں تکرار لازم آتا۔ اس لئے ان دونوں خرابیوں سے بچنے کے لئے شارح نے مفرد کو (یعنی عدمی مفہوم کو) پہلے اور مرکب کو (یعنی وجودی مفہوم کو) مؤخر ذکر کیا ہے۔  
 قولہ کضروب۔ تو ضرب اور لیضرب کلمہ کی مثالیں ہیں۔ اول زمانہ ماضی پر اور دوسرا زمانہ حال اور استقبال پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ کزید۔ علم کے معنی یا تو وہ ہیں جو جہل کے مقابل ہے۔ ملح کے وزن پر ہے۔ اس تاویل پر زید اسم ذات اور علم اسماء معانی کی مثال بن جائے گی۔ یا علم بزوں فرس بمعنی را وضع لشخص بعینہ جیسے ہذا اس صورت میں ایک مثال اسماء معانی کی۔ دوسری اسماء لفظ کی بن جائے گی۔  
 قولہ والمراد۔ ہیئت مطلق حالت کو کہتے ہیں۔ اور صیغہ اس خاص حالت کو کہتے ہیں جو لفظ کو الفاظ کی ترتیب اور حرکات و سکنات کے نتیجے میں عارض ہوتی ہے۔ لہذا ہیئت عام اور صیغہ خاص ہوا۔ مگر تعریف میں ہیئت و صیغہ کو مرادف ظاہر کیا گیا ہے۔

وانما یقید حد الکلمۃ بہا الاخراج ما یدل علی الزمان لایہیئۃ بل بحسب جوہرۃ ومادۃ کالزمان والامس والیوم والصبوح والغیوق فان دلالتہا علی الزمان بموادہا وجوہرہا لایہیئۃا بخلاف الکلمات فان دلالتہا علی الزمان بحسب ہیئۃا بشہادۃا بخلاف الزمان عند اختلاف الہیئۃ وان اتحدت المادۃ کضروب ویضوب واتحاد الزمان عند اتحاد الہیئۃ وان اختلفت المادۃ کضروب وطلب۔

**ترجمہ** اور بیشک کلمہ کی تعریف کو اس کے ساتھ (یعنی ہیئت کے ساتھ) ماقن نے مقید کیا ہے خارج کرنے کے لئے اس لفظ کو جو دلالت کرتا ہے زمانے پر اپنی ہیئت کے ساتھ نہیں بلکہ اپنے مادہ اور جوہر (اصل) کے لحاظ سے جیسے لفظ زمان۔ اس۔ الیوم۔ الصبح۔ الغیوق۔ پس ان الفاظ کی دلالت زمانے پر ان کے مادہ اور جوہر کی بنا پر ہے۔ نہ کہ ان کی ہیئت کی وجہ سے۔  
 بخلاف کلمات کے (یعنی کلمہ کے) اس لئے کہ اس کی دلالت زمانہ اس کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہے ثبوت اس کا یہ ہے کہ ہیئت کے بدلنے اور مختلف ہونے کے ساتھ زمانہ بھی بدل جاتا ہے۔ اگرچہ مادہ (دونوں حالتوں میں) متحد رہتا ہے۔ جیسے ضرب (ماضی ہے) اور لیضرب (مضارع ہے)۔ دونوں کی صورت بدلی ہے۔ تو معنی بدلے ہوئے ہیں۔

واتحاد الزمان عند اتحاد الہیئۃ۔ اور زمانہ کا ایک ہونا ہیئت کے متحد ہونے کے وقت — مادہ اگرچہ بدلا ہوا ہو جیسے طلب اور ضرب (دونوں ماضی ہیں)۔

تشریح ہے

واضعا قید۔۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ تاکہ وہ الفاظ خارج ہو جائیں۔ جو زمانے پر اپنے اصل مادہ وجوہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں۔ کیوں کہ وہ اسماء ہیں۔ کلمہ نہیں ہیں۔ مثلاً الزمان۔ الیوم۔ الغد۔ الصبح۔ الغیق۔ وغیرہ۔ صبح کا وقت۔ غیق وقت شام۔

سوال :- اس پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر یہ الفاظ اپنے اپنے مواد کی بنا پر زمانے پر دال ہیں۔ تو ان کی ہیئت تبدیل کر دینے سے بھی زمانہ باقی رہنا چاہئے۔ حالانکہ الفاظ کی تقدیم و تاخر اگر ان مذکورہ الفاظ میں کر دی جائے تو زمانے کے معنی باقی نہ رہیں گے۔ مثلاً زمان کو نماز۔ نازم۔ نزام۔ مزان۔ زنام۔ نماز زانم۔ امن۔ نماز کو زمانے پر دلالت کرنا چاہئے۔ حالانکہ یہ زمانے پر دلالت نہیں کرتے۔

الجواب :- اسماء کے اپنے مادہ وجوہ کے لحاظ سے زمانہ پر دلالت کرنے سے مراد یہ ہے کہ دلالت بر زمان میں مادہ کا دخل ہے۔ اس کے برخلاف کلمہ کو اس کی ہیئت مستقل زمانہ پر دال ہوتی ہے۔ قولہ بشہادۃ اختلاف الزمان۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے دعویٰ یہ تھا کہ لفظ اپنی ہیئت کے لحاظ سے جب زمانے پر دلالت کرے گا تو وہ کلمہ ہوگا۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ ضرب و لہز میں مادہ ایک ض۔ رب باقی ہے۔ صرف ہیئت تبدیل ہوگئی۔ جس کی بنا پر ضرب ماضی اور یضرب مستقبل بن گیا۔ اسی طرح ضرب اور طلب دونوں کے مادہ الگ الگ ہیں۔ مگر چونکہ ہیئت ایک ہے۔ اس لئے دونوں ماضی کے صیغے ہیں سوال :- ضرب و طلب کی اگر گردان واحد، تنذید و جمع کی طرف اسی طرح حاضر و غائب کی طرف کی جائے تو بھی ہیئت بدل جاتی ہے۔ جیسے ضربا۔ ضربوا۔ ضربت۔ ضربتا وغیرہ۔ مگر زمانہ تبدیل نہیں ہوتا۔ حالانکہ ہیئت کے بدلنے سے زمانہ بدل جانا چاہئے اسی طرح ضرب معروف سے مجهول کر دیا جائے۔ ضرب بنا دیا جائے تو بھی زمانہ تبدیل نہیں ہوتا۔

الجواب :- اختلاف ہیئت سے ہیئت نوعیہ کا اختلاف ہے۔ مطلق ہیئت کا بدلنا مراد نہیں ہے۔ اس لئے صیغہ واحد کا دوسرے صیغوں میں تنذید جمع مذکر مؤنث یا معروف سے مجهول کی طرف تبدیل ہونا۔ اختلاف نوعی نہیں۔ ماضی سے جب مضارع میں تبدیل ہوگا تو ب نوع تبدیل ہوگی۔ اور زمانہ تبدیل ہوگا۔ فاعل کا :- ہیئت کے اختلاف سے زمانہ کا تبدیل ہونا۔ اس تعریف پر اعتراضات کثیرہ وارد ہوتے ہیں۔ اس لئے صاحب میرے کلمہ کی تعریف دوسری کی ہے۔

فرمایا۔ جو لفظ تنہا خبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ آیا وہ خبر کے ساتھ مجزئہ بھی بن سکتا ہے یا نہیں۔ اگر صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اسم ہے ورنہ کلمہ ہے۔

فان قلت فعلم هذا يلزم ان يكون الكلمة مركبة لدلالة اصلها ومادتها على الحدث وهيئة

وصورتہا علی الزمان فیکون جزءا والاعلیٰ جزءا معناها فنقول المعنی من الترتیب ان یکون هناك اجزاء مترتبة مسموعة وهي الالفاظ والحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا یلزم الترتیب و التقیید بالمعین من الازمنة الثلاثة لادخل له فی الاحتراس الا انه قید حسن لان الكلمة لا تكون الا كذلك ففیه مزید ایضاً ووجه التسمیة اما بالاداة فلانها له فی ترکیب الالفاظ بعضها مع بعض واما بالکلمة فلانها من الکلمة وهو الجرح کا نھا لھا دلالت علی الزمان وهو متجدد ومنصوم تکلماً لمخاطب تغیر معناها واما بالاسم فلانه اعلیٰ مرتبة من سائر انواع الالفاظ فیکون مشتقاً علی المعنی المسمود هو العلو۔

**ترجیح** پس اگر تو اعتراض کرے کہ اس بنا پر لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہے۔ اس لئے کہ اس کی اصل یعنی مادہ حدث (ہونا، کرنا وغیرہ) پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کی ہیئت و صورتہ زمان پر دلالت کرتی ہے۔ پس (لازم آتا ہے کہ) اس کا جزر دال ہے اسکے معنی کے جزر پر (یعنی جزر لفظ جزر معنی پر دلالت کرتا ہے۔)

فنقول المعنی من الترتیب۔ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد ترکیب سے (مرکب کی تعریف میں) یہ ہے کہ وہاں (مرکب میں) ایسے اجزاء (لفظ کے ہوں) جو مرتب ہوں اور مسموع ہوں۔ (اور جزر مسموع) وہ الفاظ اور حروف ہیں۔ اور ہیئت مع مادہ کے ہیں انداز کی نہیں ہیں۔ (یعنی نہ اس کا لفظ ہے نہ اس کو سنا جاتا ہے۔) لہذا ترکیب (یعنی مرکب ہونا) لازم نہیں آتا۔ والتقیید بالمعین۔ اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے تعیین کی قید کے ساتھ مقید کرنا۔ اس کو قیداً احتراز میں کوئی دخل نہیں ہے۔ (یعنی اس سے کسی کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔) الا انه قید حسن۔ البتہ یہ ایک قید حسن ہے۔ جس سے توضیح مقصود ہے۔ کیوں کہ کلمہ الیہا ہوتا ہی ہے۔ لہذا اس قید کے اضافہ کرنے میں مزید وضاحت ہے۔ ووجه التسمیة اما بالاداة۔ اور وجہ تسمیہ بہر حال اس کا نام اداءہ مرکب تو اس لئے ہے کہ وہ آہ ہوتا ہے۔ الفاظ میں سے بعض کے مرکب کرنے میں بعض کے ساتھ۔ اور بہر حال اس کا کلمہ نام رکھنا تو اس لئے کہ وہ کلم سے ماخوذ ہے۔ اور وہ زخم کرنے کو کہتے ہیں۔ گویا جب لفظ زمانے پر دلالت کی در انحالیکہ وہ مقید اور ختم ہونے والا ہے۔ تو قلب کو زخمی کرتا ہے۔ اپنے معنی کے تبدیل ہونے سے۔ (یعنی جب ماضی سے مضارع یا اہل کے عکس سے صیغہ میں تبدیلی ہوئی تو ایک معنی ختم ہوئے اور دوسرے معنی پیدا ہوئے۔ اس تفسیر سے قلب میں اثر ہوتا ہے۔)

واما بالاسم فلانه۔ اور بہر حال اس کا نام اسم رکھنا تو اس وجہ سے کہ وہ الفاظ کی تمام قسموں میں اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہے۔ لہذا وہ سوا اور علو (جن کے معنی ہندی کے ہیں) پر مشتمل ہے۔

**تشبیہ** فان قلت۔ اس اعتراض میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ اعتراض بطور معاوضہ وارد کیا گیا ہے۔ یعنی کلمہ اپنی ہیئت کے ساتھ دلالت نہیں کرتا۔ کیوں کہ اگر اپنی ہیئت کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ مفرد نہیں رہے گا۔ بلکہ مرکب ہونا لازم آئے گا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہیئت کی دلیل پر اجمالاً نقض کیا گیا ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ ہیئت کی دلالت کے پائے جانے پر مفرد کی تقسیم کلمہ کی طرف درست نہیں ہے۔ اسی پر اس کو متفرد کیا گیا ہے۔ اور چوتھا احتمال یہ ہے کہ ان کے نزدیک مفرد و مرکب کی تعریفات درست نہیں ہیں۔ اسی کی تصریح مقصود ہے کہ کلمہ مفرد ہونے کے باوجود مفرد کی تعریف سے خارج ہے۔ اور مرکب کی تعریف میں داخل ہے۔ یعنی تعریف جامع و مانع نہیں ہے۔

الحاصل۔ فان قلت سے جو بھی آپ مراد لیں۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل میں تین امور پائے جاتے ہیں۔ معنی حدیث پر دلالت۔ فاعل کی طرف اس کی اسناد۔ اور نسبت الی الزمان۔ (یعنی کیا ہوا۔ کس نے کہا۔ اور زمانہ وقوع کیا ہے۔ یعنی کہاں کہاں) آپ بھی جانتے ہیں کہ صیغہ تو نسبت الی الزمان پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کا مادہ مصدری پر دلالت کرتا ہے۔ (یعنی ہونا۔ کرنا وغیرہ) لہذا کلمہ کے جزر نے معنی کے جزر پر دلالت کی۔ اس لئے وہ مرکب ہے حالانکہ کلمہ مفرد کی ایک قسم ہے۔

فانقول۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کلمہ مفرد اس وقت شمار کیا جائیگا۔ جب اس میں الفاظ ہوں۔ جو تلفظ میں آتے ہوں۔ جن کا سماع ممکن ہو (یعنی سنا جاتا ہو)۔ یعنی حروف اور الفاظ میں ترتیب تلفظ اور سماع کے لحاظ سے ہو کرتی ہے۔ صرف ہیئت مادہ میں ترتیب نہیں ہوتی۔ ان میں سے مادہ معروض اور ہیئت اس کو عارض ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں سماع میں ایک ہی ساتھ عارض ہو کرتے ہیں۔ لہذا کلمہ کی ترکیب ان سے نہیں ہو سکتی۔ قولہ اجزاء مرتبہ۔ الفاظ چونکہ صورت اور حروف سے مرکب ہوتے ہیں۔ اس لئے الفاظ کی ترکیب یا ان کا مفرد ہونا تلفظ اور سماع کی بنا پر ہوتا ہے۔ کیونکہ آواز زبان سے صادر ہوتی اور کانوں سے سنی جاتی ہے۔ اور ہیئت اور مادہ میں ترتیب اس لحاظ سے نہیں ہوتی۔ اس لئے ان سے ترکیب بھی نہیں ہوتی۔

قولہ وجہ التسمیۃ۔ مفرد کی تینوں اقسام اسم و کلمہ اور ادات کی وجہ تسمیہ کو شارح نے بیان فرمایا ہے۔ کہ لغت میں اداء آد کو کہتے ہیں۔ اور جمع اس کی ادوات ہے۔ جو تعلق و اتصال کا کام دیتے ہیں۔ متعلق اور متعلق کے درمیان اس لئے ان کو اداء کہا جاتا ہے۔

اسی طرح کلمہ حکم سے مشتق ہے۔ جس کے معنی لغت میں زخم کرنے کے آتے ہیں۔ جس طرح آلات سے جسم میں زخم لگتا ہے۔ اسی طرح بعض دفعہ زبان سے نکلے جوئے کلمات بھی زخمی کر دیتے ہیں۔

جراحات اللسان لها التیام : ولا یلتام ما جرح اللسان۔

چھری کا تیرا کاٹھا و بھرا۔ لگا جو زخم زبان کا رہا ہمیشہ ہل۔

نیز کلمہ تعدد اور زخم ہونے والے زمانے پر دلالت کر کے اپنے معنی کے تغیر کے ذریعہ گویا یا دلوں کو مجروح کرتا ہے۔

اسی طرح الاسم سمو سے ماخوذ ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں۔ اور چونکہ یہ دونوں اپنی اقسام میں بلند ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہ محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں بن سکتا ہے۔ اور کلمہ صرف محکوم بہ بن سکتا ہے۔ اور ادات محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں نہیں بن سکتا۔ لہذا دینی مناسبت سے ان کے نام رکھ دیئے گئے۔

قال وجہ امان یكون معناه واحد او كثيرا فان كان الاول فان تشخص ذلك المعنى يسمى عليها والافهوا ان استوت افرادة الذهنية والخارجية فيه كالانسان والشمس ومشككا ان كان حصوله في البعض اولى واقدام واشتد من الآخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن وان كان الثاني فان كان وضعه لتلك المعاني على السوية فهو المشترك كالعين وان لم يكن كذلك بل وضع الاحدهما اولاً ثم نقل الى الثاني و ج ان ترك موضوعه الاول يسمى لفظاً منقولاً عرفياً ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة وشرعياً ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة والصوم واصطلاحاً ان كان الناقل هو العرف الخاص كاصطلاح النخاعة والنظار وان لم يترك موضوعه الاول يسمى بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة وبالنسبة الى المنقول اليه مجازاً كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس والرجل الشجاع.

**ترجمہ** ماننہ رحنے فرمایا۔ اور اس صورت میں یا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر ہوں گے۔ پس اگر اول ہے۔ پس اگر یہ معنی مشخص اور معین ہیں تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے۔ پس درہ متواطی نام رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر اس کے افراد ذہنیہ اور خارجیہ اس میں مساوی اور برابر ہوں۔ جیسے الانسان۔ الشمس۔ اور منسلک ہے۔ اگر اس کا حصول بعض افراد پر اولی اور اقدم۔ اور اشد ہو دوسرے کے مقابلے میں جیسے وجود نسبت کرتے ہوئے واجب تعالیٰ اور ممکن کی طرف۔ اور اگر ثانی ہے۔ پس اگر اس کی وضع ان معانی کے لئے برابر برابر ہے۔ تو پس وہ مشترک ہے۔ جیسے لفظ عین وان لم یکن کذا۔ اور اگر ایسا نہ ہو۔ بلکہ وہ لفظ وضع کیا گیا تھا۔ پہلے ایک معنی کے لئے بھروسہ کو دوسرے معنی کی جانب نقل کر لیا گیا ہے تو اس صورت میں اگر اس کے موضوع اول کو ترک کر دیا گیا ہے تو لفظ کا منقول عرفی نام رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر نقل کرنے والے عرف عام ہوں۔ جیسے لفظ دابة۔ اول میں نہا یدب علی الامرض کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ پھر عوام نے اس کو فرس کے لئے نقل کر لیا۔ اور منقول شرعی ہے۔ اگر ناقل شرع ہے جیسے الصلوٰۃ۔ الصوم۔ اور منقول اصطلاحی ہے۔ اگر نقل کرنے والے عرف خاص اور اصطلاح خاص ہے جیسے نحوی۔ اور منطقی وغیرہ۔

وان لم یترك موضوعه الاول۔ اور اگر لفظ کے موضوع اول نہیں کیا گیا ہے۔ (بلکہ اول معنی میں کبھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ثانی معنی میں) تو منقول عنہ (معنی اول) کی جانب نسبت

کرتے ہوئے (لفظ کو) حقیقت اور بہ نسبت منقول الیہ کے (اس کا) مجاز نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے لفظ اسد حیوان مفترس کی جانب نسبت کرتے ہوئے۔ اور رجل شجاع کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

**تشبیہ** دجہ اما یکون چ۔ ایک مختصر لفظ بلکہ اشارہ ہے۔ اس کا مطلب اس موقع پر یہ لیا جائیگا العین اذا کان المفرد اسما۔ اب یہاں سے مفرد کی اقسام کی اقسام کو بیان کریں گے۔ قولہ یسمی علما۔ علم اور جزئی دونوں خاص معنی کے لئے وضع کیے گئے ہیں۔ لیکن دونوں میں کچھ فرق بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس لئے جزئی کی تعریف میں اسماء اشارات و مفردات بھی داخل ہیں۔ مگر علم ان کو شامل نہیں ہے۔ اسی لئے جزئی اعم اور علم اخص ہے۔

اقول هذا اشارة الى قسمة الاسم بالقياس الى معناه۔

**ترجمہ** شارح دجہ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ اس کی تقسیم کی جانب اشارہ ہے۔ اسم کے معانی کے لحاظ سے۔ (یعنی اسم کی تقسیم باعتبار معانی کے کی جارہی ہے۔)

**تشبیہ** مفرد کی دوسری تقسیم ہے۔ اول تقسیم میں اسم و کلمہ وادات کو بیان کیا ہے۔ اب ان اقسام میں سے اسم کی تقسیم باعتبار معنی کے کریں گے۔ اور اس تقسیم کے تحت کلی۔ جزئی مشترک۔ منقول۔ حقیقت و مجاز وغیرہ کو بیان کریں گے۔ مگر مقسم آیا مطلق مفرد ہے۔ جو اسم کلمہ وادات تینوں کو شامل ہے۔ یا بجمہ اسم مقسم ہے۔ اس میں مناطہ کا اختلاف ہے۔ علامہ گفتارانی اور محب اللہ بہاری نے اس تقسیم کا مقسم مطلق مفرد کو قرار دیا ہے۔ مگر مشہور یہی ہے۔ کہ یہ تقسیم اسم کی ہے۔ ماتن نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ اس لئے فرمایا کہ دجہ اما ان یکون۔ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ تقسیم مطلق مفرد کی نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تقسیم ہے۔

بالقياس الى معناه۔ اس جگہ معنی اسے معنی مقیس علیہ مراد ہیں کہ جب معنی واحد کی جانب قیاس کیا جائے۔ تو وہ یا علم ہوں گے یا متوالی۔ یا مشکک اور جب معانی مقصودہ کی جانب قیاس کیا جائے تو وہ مشترک ہوگا یا منقول ہوگا۔

فالاسم اما ان یکون معناه واحد او کثیر فان کان الاول ای ان کان معناه واحدا فما ان شخص ذلک المعنى اى لم یصلح لان یکون مقولا علی کثیرین اولم یتشخص ای یصلح لان یقال علی کثیرین فان تشخص ذلک المعنى ولم یصلح لان یقال علی کثیرین کزید یسمی علما فی عرف النحاة لانه علامته والى علی شخص معین وجزئیا حقیقیات فی عرف المنطقیین۔



**ترجمہ** پس اسم اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر پس اگر اول ہے یعنی اس کے معنی واحد ہیں پس یا وہ معنی اشخص ہیں۔ یعنی وہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ صادق آئیں کثیرین پر یا اشخص نہیں ہیں یعنی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وہ کثیرین پر بولے جائیں۔ پس اگر یہ معنی اشخص ہیں۔ اور صلاحیت نہیں رکھتے کہ کثیرین پر مقول ہوں تو علم نام رکھا جاتا ہے۔ نئیوں کی اصطلاح میں۔ اس لئے کہ ایسی علامت ہے۔ جو اشخص معین پر دل ہے۔ اور جزئی تحقیقی نام رکھا جاتا ہے۔ مناطق کی اصطلاح میں۔

**تشریح** امان یکون معناه۔ اس معنی سے مستعمل فیہ مراد ہیں۔ یعنی لفظ جن معنی پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے حقیقت و مجاز کو مفرد کثیر المعنی میں شمار کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ لفظ کے معنی حقیقی تو موضوع لاء ہوتے ہیں۔ مگر مجازی معنی موضوع لاء نہیں ہوتے یا پھر موضوع لاء سے مراد عام وضع لی جائے کہ وضع شخصی ہو یا وضع نوعی ہو۔

قولہ معناه الا۔ اس جگہ واحد ہونے سے مراد عام ہے۔ وحدت باعتبار نفس الامر کے ہو یا وحدت باعتبار الحاظ لا حظ کے ہو۔

حاصل بحث یہ ہے کہ شارح اسم کی تقسیم معنی واحد و کثیر ہونے کے لحاظ سے کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ اسم کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر ہوں گے۔ اگر معنی واحد نہیں تو اس کی دو صورتیں۔ اول معنی واحد اشخص و متعین ہیں۔ اور کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتے جیسے زید و غیرہ تو اس اسم کا نام نئیوں کی اصطلاح میں علم۔ اہل منطق کی اصطلاح میں اسے جزئی تحقیقی کہتے ہیں۔

دوسری علیہا۔ زید و غیرہ کا علم ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ اشخص ہیں کثیرین پر صادق نہیں آسکتے۔ مگر اس تعریف میں اسماء اشارات اور مضمرات بھی علم میں داخل ہیں۔ کیوں کہ معنی سے وہ معنی مراد ہیں جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اسماء اشارات کی وضع میں اگر یہ واضح کی نظر مفہوم کی طرف ہوتی مگر استعمال میں وہ مخصوص ہیں۔ جیسے هذا الفرس۔ هذا الجدار۔ وغیرہ۔

قولہ جزئیا حقیقیا۔ کلی اور جزئی ہونا حقیقت میں مفہوم کی صفت ہے۔ اس جگہ لفظ کو مجاز جزئی کہا گیا ہے تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قاعدے سے۔

وان لم يتشخص وصلح لان يقال على كثرين فهو الكلي والكثيرون افراد فلا يخفى اما ان يكون حصوله في افراد الذهنية والخارجية على السوية اولافان تساوت الافراد الذهنية والخارجية في حصوله وصدق عليها اسمي متواطيا لان افراد متوافقة في معناه من التواطؤ وهو التوافق .. كالانسان والشمس فان الانسان له افراد في الخارج وصدق عليها بالسوية والشمس لها افراد في الذهن وصدق عليها ايضا بالسوية۔

## ترجمہ

اور اگر یہ معنی متشخص نہ ہوں۔ اور صلاحیت رکھتے ہوں کہ وہ کثیرین پر بولے جائیں تو وہ کلی ہے اور کثیر اس کے افراد ہیں۔

فلا یخلوا۔ لہذا پس اس سے خالی نہیں ہے کہ ان معنی کا حصول اس کے افراد ذہنی و خارجی برابر ہوگا یا نہ ہوگا۔ پس اگر افراد ذہنیہ اور خارجیہ دونوں حصول اور صدق میں مساوی ہیں تو اس کا نام متواظی رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کے افراد اس کے معنی میں موافق ہیں۔ اور متواظی تو اظہار سے ماخوذ ہے اور وہ توافق ہے (تواظوئے معنی توافق کے ہیں۔ یعنی ایک کا دوسرے کے موافق ہونا) جیسے الانسان اور الشمس۔ کیوں کہ الانسان اس کے افراد خارج میں ہیں۔ اور اس کا صدق تمام افراد پر برابر سراسر ہے۔ اور الشمس اس کے افراد ذہن میں ہیں۔ اور اس کا صدق ان معانی پر برابر سراسر ہے۔

## تشکیک

کان الانسان والشمس۔ افراد خارجیہ سے مراد یا وہ افراد ہوں گے جو خارج میں بالفعل موجود ہوں۔ اس صورت میں لازم آتا ہے۔ کہ وہ افراد انسان جو خارج میں مقدراً لوجود ہیں۔ (یعنی آئندہ پیدا ہوں گے) وہ ان دونوں قسموں سے خارج ہیں۔ حالانکہ کلی متواظی کے اندر ان افراد میں بھی مساوات ضروری ہے۔ اور یا وہ افراد انسان سے مراد ہیں جن کا انصاف بالمفہوم خارج ذہن ہو تو دوسری خرابی لازم آئے گی کہ افراد ذہنیہ کی تخصیص شمس کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ شمس کے افراد خارجیہ مقدراً لوجود ہیں۔ جس طرح انسان کی تخصیص افراد خارجیہ کے ساتھ کوئی چیز نہیں ہے۔ مگر تحقیق یہ ہے کہ افراد ذہنیہ سے اہل منطق وہ افراد مراد لیتے ہیں۔ جن کا انصاف بالمفہوم ذہن میں ہو۔ اسی طرح افراد خارجیہ سے مراد وہ افراد لیتے ہیں۔ جن کا انصاف بالمفہوم خارج میں ہو۔ خواہ وہ افراد محقق ہوں۔ یا مقدر ہوں۔ پس تمام ماہیت اور ذاتی دونوں کے افراد ذہنی بھی ہو۔ اور خارجی بھی۔ اور معقول ثانی کے تحت صرف افراد ذہنی آتے ہیں۔ اور عوارض خارجیہ کے افراد خارجی ہیں۔ اور لوازم ماہیت کے افراد ذہنی خارجی دونوں ہیں۔ لہذا انسان کے افراد ذہنی بھی ہیں۔ اور خارجی بھی۔ اسی طرح حقیقت شمس کے بھی دونوں قسم کے افراد ہیں۔ اس لئے کہ دونوں مثالیں دونوں قسم کے افراد کی ہیں۔ جہاں تک اس کا سوال ہے کہ پھر صرف افراد ذہنیہ یا صرف افراد خارجیہ کی مثال تو وہ مذکور نہیں ہے۔

وان لم تنسا والافراد بل کان حصولہ فی بعضہا اولی و اقدم واشد من البعض الآخر یعنی مشکاک والتشکیک علی ثلثة اوجه التشکیک بالاولویة وهو اختلاف الافراد فی الاولیة وعدمہا کالوجود فانه فی الواجب اتم واثبت واقتوی منه فی الممكن والتشکیک بالتقدم والتاخر وهو ان یکون حصول معناه فی بعضہا متقدما علی حصولہ فی البعض الآخر کالوجود ایضا فان حصولہ فی الواحد قبل حصولہ فی الممكن والتشکیک بالشدّة والضعف وهو ان یکون حصولہ معناه

فی بعضها اشده من حصوله فی البعض كالوجود ایضاً فانہ فی الواجب اشده من الممكن لان اثار الوجود فی وجود الواجب اکثر کما ان اثار البیاض وهو تفویق البصر فی بیاض الثلج اکثر مہا فی بیاض العاج وانہا سی مشککا لان افرادہ مشترکۃ فی اصل معنایہ ومختلفۃ باحد الوجود الثلاثۃ فالناظر الیہ ان نظر الی جہۃ الاشتراك خیلہ انہ متواط لتوافق افرادہ فیہ وان نظر الی جہۃ الاختلاف لوہمہ انہ مشترک کانہ لفظا لمعان مختلفۃ کالعين فالناظر فیہ یتشکک وهل هو متواط او مشترک فلم یحسم فیہا اسما بہذا الاسم۔

**ترجمہ** اور اگر افراد صدق میں مساوی نہ ہوں۔ بلکہ اس لفظ کا حصول بعض معنی میں اولیٰ اور اقامہ و اشد ہو۔ دوسرے بعض کے مقابلے میں تو اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے۔ اور تشکیک تین قسم پر ہے تشکیک بالاولیت۔ وہ افراد کا اولیٰ ہونے میں اور غیر اولیٰ ہونے میں مختلف ہونا ہے۔ جیسے وجود کہ کیوں کہ وہ واجب تعالیٰ میں اتم اثبات اور اقویٰ ہے۔ بمقابلہ ممکن کے اور تشکیک بالتقدم و تاخر یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض میں مقدم بمقابلہ اس کے دوسرے بعض میں حاصل ہونے کے۔ جیسے وجود نیز کیوں کہ اس کا حصول واجب میں ممکن ہیں حصول سے پہلے ہے۔

والتشکیک فی الشدة والضعف۔ اور شدت و ضعف میں تشکیک یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض میں اشد ہو۔ اس کے حصول کے مقابلے میں دوسرے بعض میں جیسے نیز وجود کیوں کہ واجب ممکن سے اشد ہے۔ کیوں کہ آثار وجود واجب میں اکثر ہیں۔

کما اکثر البیاض۔ جس طرح بیاض کا اثر و نگاہ کا فرق کرنا۔ ثلج کی بیاض میں سفیدی اکثر ہے۔ بمقابلہ عاج کی بیاض کے۔ اور اس کا نام مشکک اسوجہ سے رکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے افراد اصل معنی میں مشترک ہیں۔ اور تینوں وجوہ کے اعتبار مختلف ہیں۔ تو ان کی طرف نظر کرنے والا۔ اگر جہت اشتراک کی طرف نظر کرتا ہے۔ تو ان کو متواطی خیال کرتا ہے۔ اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے اس میں معنی عام ہیں اور اگر جانب اختلاف کی طرف نظر کرتا ہے۔ تو گمان کرتا ہے کہ یہ مشترک ہے۔ گویا ایک لفظ ہے۔ جس کے معنی مختلف ہیں جیسے عین۔ پس ناظر شک میں پڑ جاتا ہے کہ وہ متواطی ہے یا مشترک ہے۔ اسی وجہ سے اس کا یہ نام دیا گیا ہے۔

**تشریح** ان لم تتساو۔ اس جگہ بیان کلی مشکک کا کیا گیا ہے۔ تفاوت تین طرح کے مانتے ذکر کئے ہیں۔ اولویت۔ اقدمیت اور اشدیت اور وجود میں تینوں قسم کے تفاوت متحقق بتائے ہیں۔ اسی لئے صرف مثال واحد پر اکتفا کیا ہے۔

اولویت سے مراد کلی کا صدق بعض افراد پر دوسرے بعض کے مقابلے میں اولیٰ ہو۔ جیسے وجود کہ واجب تعالیٰ کا وجود اولیٰ کیوں کہ اتم ہے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہے۔ اور اثبات ہے۔ یعنی نفعال پذیر نہیں

ہے۔ اور اقویٰ ہے۔ یعنی عین ذات ہونے کی وجہ سے انفکاک کا احتمال بھی نہیں۔  
 تشکیک بالتقدم والتاخر۔ کا مطلب یہ ہے کہ بعض افراد میں کلمی کا صدق دوسرے بعض افراد کے  
 مقابلے میں مقدم ہو۔ اور دوسرے بعض میں مؤخر ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ کا وجود ممکنات کے وجود کی علت  
 ہونے کی وجہ سے مقدم۔ اور ممکنات کا وجود معلول ہونے کی وجہ سے مؤخر ہے۔  
 تشکیک بالشداد والضعف۔ بعض افراد میں کلمی کا ثبوت آثار کی کثرت سے اشد۔ دوسرے بعض میں  
 اضعف ہو جیسے وجود واجب کہ تمام اشیاء کا صدر چونکہ اسی سے ہے۔ اس لئے یہ اشد ہے ممکنات کو جو وہ

وان كان الثاني اى ان كان المعنى كثيرا فاما ان يتخلل بين تلك المعاني نقل بان كان موضوعا للمعنى  
 اولاه لو حظ ذلك المعنى ووضع لعنى آخر لما سببه بينهما اوله يتخلل فان لم يتخلل النقل بل كان  
 وضعه لتلك المعاني على السوية اى كما كان موضوعا لهذا المعنى يكون موضوعا لذلك المعنى  
 من غير نظر الى المعنى الاول فهو المشترك لا يشتركه بين تلك المعاني كالعين فانها موضوعه للبحث  
 والماء والركبة والذهب على السواء۔

**ترجیح** اگر ثانی ہو یعنی اگر لفظ مفرد کے معنی کثیر ہوں۔ پس یا ان کثیر معانی کے درمیان نقل  
 کا دخل ہے۔ (چونکہ نقل کرنے والے متعدد ہیں۔ اس لئے معانی بھی متعدد ہیں۔  
 اگرچہ نقل کرنے والے صرف ایک معنی کی طرف نقل کیا ہے۔ مگر نقل کثیر ہونے کی بنا پر معانی کثیرہ  
 اس لفظ کے ہو گئے۔)

بان كان موضوعا۔ بانس طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لئے موضوع تھا۔ پھر ان معانی کا لحاظ کیا گیا ہے  
 اور دوسرے معنی کے لئے اس کو وضع کیا گیا۔ (اول اور ثانی معانی کے درمیان) مناسبت پائے جانے  
 کی بنا پر۔ اولہ يتخلل۔ یا دخل نہیں ہے۔ پس اگر نقل کا دخل نہیں ہے۔ بلکہ اس لفظ کی وضع ان  
 معانی کے لئے مساوی طور پر ہے۔ یعنی جس طرح وہ لفظ اول معنی کے لئے موضوع تھا۔ اسی طرح ان معنی  
 کے لئے بھی موضوع ہے۔ بغیر نظر کے اول معنی کی جانب تو وہ مشترک ہے۔ (یعنی ایسے لفظ کو مشترک  
 کہتے ہیں۔) لا يشتركه بين تلك المعاني۔ اس کے مشترک ہونے کی بنا پر ان معانی کے درمیان  
 جیسے لفظ عین موضوع ہے باصرہ۔ (آنکھ کے لئے۔) اور مار (پانی) کے لئے۔ اور ركبہ (گھٹنا) کے لئے  
 اور الذهب (سونا) کے لئے مساوی طور پر۔

**تشکیک** قولہ من غير نظر۔ شارح نے اپنے قول علی السوۃ کی تفسیر من غير نظر سے کی ہے  
 اس وجہ سے کہ دونوں وضع کے مابین مساوات سے ہی مراد ہے کہ لفظ کے دوسرے

معنی پر پہلے معنی کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو۔ نہ کوئی دونوں میں مناسبت ہو۔ برابر ہے کہ ایک وضع نے اس لفظ کو متعدد معنی کے لئے وضع کیا ہو۔ یا دوسرے واضح نے وضع کیا ہو۔ نیز ان میں باہم مناسبت ہو یا نہ ہو۔  
 قولہ فہو المشتق۔ شارح نے مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز سب کو اسم کی اقسام میں شمار کیا ہے۔  
 حالانکہ کلمہ اور اداۃ بھی ان کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ کیوں کہ یہ سب لفظ کی صفات ہیں۔ اور اسم اور کلمہ اور اداۃ تینوں کے الفاظ محکوم علیہ بن سکتے ہیں۔ لہذا ان اوصاف و اقسام کے ساتھ یہ دونوں بھی (یعنی کلمہ اور اداۃ) اسم کی طرح متصف ہو سکتے ہیں۔ اس کے برخلاف بھی کلمی اور جزئی ہونا کہ چونکہ صفات معانی کی ہے۔ اس لئے ان کے ساتھ ان تینوں میں سے وہی متصف ہو سکتا ہے۔ جس کے معنی میں محکوم علیہ اور محکوم بہ بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ اور صرف اسم ہی ہے اس میں ان تینوں کی مثالیں کثیر موجود ہیں۔ مثلاً مشترک خلق۔ اوجد اشتری۔ نیز کلمہ بھی منقول ہوتا ہے۔ جیسے صلی۔ نماز پڑھی۔ ارکان مخصوصہ کی ادار کی۔ معنی صلی و عار کی۔ اسی طرح قتل اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتا۔ یعنی اس نے مار ڈالا۔ اور کبھی معانی مجازی میں یعنی اس نے شدید ماری۔ اسی طرح اداۃ کی مثال جیسے من ابتداء کے لئے بھی اور تعیض کے لئے بھی مستعمل ہے۔ اور فی بعضی ظرفیت تحقیقی ہے۔ اور بعضی علی اس کے معنی مجازی ہیں۔

وان تحلل بین تلك المعانی نقل فاما ان يترك استعماله في المعنى الاول اولاً فان تركه يسمى لفظاً منقولاً بالنقل من المعنى الاول والناقل اما الشیخ فيكون منقولاً لشيء عيلاً كالصلوة والصوم فانها في الاصل للدعاء ومطلق الامساك ثم نقلها الشیخ عن الامكان المخصوصة والامساك المخصوص مع النية واما غير الشیخ وهو اما العرف العام فهو المنقول العرفي كالداۃ فانها في اصل اللغة اسم لكل ما يدب على الارض ثم نقله العرف العام الى ذوات القوائم الارباع من الخيل والبغال والحمير او العرف الخاص ويسمى منقولاً اصطلاحياً كاصطلاح النجاة والنظارا كاللفعل فانه كان في الاصل اسماً لها صدر عن الفاعل كالاكل والشرب والصوب ثم نقله النجاة الى كلمة دلت على معنى في نفسه مقتون باحد الانماثلة الثلاثة واما اصطلاح النظارا فكالدعاء فانه كان في الاصل للحركة في الشك ثم نقله النظارا الى ترتيب الاثر على ماله صلوح العلية۔

## ترجمہ

اور اگر ان معانی کے درمیان نقل کا خلل واقع ہو گیا ہے۔ پس یا اس لفظ کا استعمال پہلے معنی میں ترک کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس اگر ترک کر دیا گیا ہے۔ تو اس لفظ کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔ معنی اول سے نقل (منتقل) کرنے کی وجہ سے۔  
 والناقل اما الشیخ۔ اور اس معنی کے نقل کرنے والی اگر شرع ہے۔ تو وہ لفظ منقول شرعی ہوگا۔

جیسے لفظ الصلوٰۃ اور الصوم۔ کیوں کہ اصل معنی میں صلوٰۃ دعا کے لئے ہے۔ اور صوم مطلق اسماک کے لئے وضع کئے گئے تھے۔ پھر ان دونوں (لفظوں) کو شرع نے ارکان مخصوصہ اور اسماک مخصوص مع النیت کیلئے وضع کیا واما غیر الشیخ۔ یا نقل کرنے والے شریعت کے علاوہ ہوں گے۔ اور وہ ناقل یا عرف عام (عوام الناس) کا نام استعمال ہوگا تو وہ منقول عربی ہے۔ جیسے لفظ دابہ۔ اس لئے کہ اصل لغت میں ہر اس جانور کیلئے وضع کیا گیا تھا۔ جو زمین پر چلتا ہو۔ (رینگتا ہو) پھر اس کو عام لوگوں نے چار پیروں والے جانوروں کے لئے نقل کر لیا۔ مثلاً گھوڑا۔ خچر۔ گدھا وغیرہ۔

العرف الخاص۔ یا نقل کرنے والے عرف خاص ہوں گے۔ (یعنی طائفہ مخصوصہ) ہوگا۔ تو اس نقل کا نام منقول اصطلاحی ہے۔ جیسے نخاعہ اور مناطہ کی اصطلاحات بہر حال نخیوں کی اصطلاح کی مثال لفظ فعل ہے۔ اصل میں فعل اس کام کا نام تھا کہ جو فاعل سے صادر ہو۔ جیسے اکل (کھانا) شرب (پینا) اور ضرب (مارنا) پھر اس لفظ کو نخاعہ نے ایسے کلمہ کی طرف نقل کر لیا۔ جو فی نفسہ معنی بردالت کرے۔ اور یہ معنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقرر بھی ہوں۔

واما اصطلاح النظام۔ بہر حال مناطہ کی اصطلاح (کی مثال) پس جیسے دوران اصل میں حرکت فی السلك کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ پھر اس کو مناطہ نے نقل کر لیا جس میں علت بننے کی صلاحیت ہو۔ اس کے اثر کے ترتیب کی جانب نقل کر لیا۔

تشکیہ قوۃ فان ترک یسمی لفظاً منقولاً۔ منقول لفظ کثیر المعنی ہو۔ اور ان کے درمیان نقل پائی جاتی ہو۔ تو اگر معنی اول میں اس کا استعمال ترک کر دیا گیا ہے۔ تو اسے منقول کہتے ہیں۔ اعتراض۔ اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ شارح نے ایک مثال دابہ کی دی ہے۔ جبکہ دابہ پہلے اور دوسرے دونوں معانی میں مستعمل ہے۔ قولہ تعالیٰ وعاص دابة فی الارض۔ میں دابہ سے عام جاندار مراد ہیں۔

الجواب۔ ترک سے مطلق ترک مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ اس لفظ کا استعمال بغیر کسی قرینہ کے نہ ہوتا ہو۔ اگر کسی جگہ قرینہ کی وجہ سے پہلے معنی مراد ہو جائیں تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔

قولہ فان کان اسماً۔ شارح کو اس جگہ فان کان فعلاً کہنا چاہئے تھا۔ کیوں کہ لفظ فعل وہ امر ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہو۔ خواہ اس سے صادر ہوئے والا ہو۔ جیسے ضرب یا صادر نہ ہو جیسے موت القطاع۔ نیز شارح نے فعل لغوی کی تعریف میں جو لفظ فاعل کا استعمال کیا ہے اس سے دو لازم آتا ہے۔ قولہ ترتیب اثر۔ جیسے نشیلی چیز کے پی لینے سے حرمت کا مرتب ہونا۔ اور سقمونیا کے پی لینے سے دست جاری ہو جانا۔

وان لم یترک معناه الاول بل يستعمل فيه ایضاً یسمی حقیقۃ ان استعمال فی الاول وهو المنقول عنه و مجاز ان استعمال فی الثانی وهو المنقول الیه کالاسد فانه وضع اولاً للحيوان المنقوس ثم نقل الی الرجل الشجاع لعلاقۃ بینہما وھی الشجاعة فاستعمل الیہ فی الاول بطریق الحقیقۃ و فی الثانی بطریق المجاز اما الحقیقۃ فلانہا من حق فلان الامر ای اثبتہ او من حقیقۃ اذ اکت منہ علی یقین فاذا کان اللفظ مستعملاً فی موضوعہ الاصلی فهو شیء مثبت فی مقامہ معلوم الدلالۃ و اما المجاز فلانہ من جانب الشیء یجوزہ اذا تعدا و اذا استعمال اللفظ فی المعنی المجازی فقد جازئ مکانہ الاول و موضوعہ الاصلی۔

**ترجمہ** اور اگر لفظ کے پہلے ترک نہیں کئے گئے۔ بلکہ وہ لفظ ان معنی (موضوع لہ) میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ تو اس کو حقیقت کہیں گے اگر اول معنی پر استعمال کیا گیا اور وہ منقول ہے۔ اور مجاز کہتے ہیں اگر اسے معنی ثانی میں استعمال کیا گیا اور وہ منقول الیہ ہے۔ جیسے لفظ اسد پس وہ پہلے حیوان منقوس (شیر) کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر رجل شجاع کی جانب نقل کر لیا گیا ہے۔ دولہا کے درمیان علاقہ پائے جانے کی وجہ سے اور وہ شجاعت ہے۔ پس اس کا (لفظ اسد کا) استعمال اول معنی میں بطریق حقیقت ہے۔ اور ثانی میں بطریق مجاز ہے۔ اس لئے کہ وہ ماخوذ ہے حق فلان الامر (فلان نے معاملہ کو حق کر دیکھا یا) یعنی اس کو ثابت کر دیا ہے۔ یا پھر حقیقت سے ماخوذ ہے۔ (یہ اس وقت کہا جاتا ہے کہ) جب تم اس سے یقین برہو۔

فاذا کان اللفظ مستعملاً۔ پس جب لفظ اپنے موضوع اصلی (معنی اول) میں استعمال کیا جائے۔ تو وہ شیء مثبت فی مقامہ ہے۔ (ایسی چیز ہے۔ جو اپنی جگہ پر قائم و ثابت ہے۔) اور معلوم الدلالۃ ہے۔

و اما المجاز فلانہ۔ اور ہر حال مجاز تو اس وجہ سے (یعنی اس کا نام مجاز اس وجہ سے رکھا گیا ہے) کہ وہ جاز الشیء بجوزہ سے ماخوذ ہے۔ (شیء اپنی جگہ سے تجاوز کر گئی) اور تعدا (جب اپنی جگہ سے تجاوز کر جائے۔)

واذا استعمال اللفظ۔ اور جب لفظ معنی مجازی میں استعمال کیا جائے تو تحقیق کہ وہ اپنی سابق جگہ اور موضوع اول سے تجاوز کر گیا۔

**تشریح** قولہ ان استعمال فی الاول۔۔۔۔۔ اصطلاحات۔ اس جگہ تین اصطلاحیں ہیں منقول منقول عنہ منقول الیہ۔ وہ لفظ جس کو نقل کیا جائے وہ منقول ہے۔ جن معنی سے نقل کیا جائے۔ یعنی موضوع لہ اول منقول عنہ اور جن معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ وہ منقول الیہ ہے

اب اگر لفظ کو اس کے پہلے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ حقیقت ہے۔ اور دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہے۔

سوال :- کیا لفظ کو معنی حقیقی و مجازی میں استعمال کرنے سے قبل حقیقت و مجاز کہا جاسکتا ہے۔ یا نہیں۔  
جواب :- اہل عرب کا قول یہ ہے کہ لفظ استعمال کرنے سے قبل نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ شارح نے ان استعمال کی قید سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر صاحب سلم کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مناطہ کے یہاں ہو سکتا ہے کہ استعمال سے قبل اسے حقیقت یا مجاز کہہ دیا جائے۔ کیوں کہ اہل منطق نے حقیقت و مجاز کی تصریحوں میں استعمال کی قید کا ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ علاقۃ بینہما۔ اور مجاز کے مابین پائے جانے والے علاقوں کی کئی قسمیں ہیں۔ اگر ان کے درمیان علاقہ تشبیہ کا پایا جائے۔ تو اس مجاز کو استعارہ کہیں گے۔ جسے لفظ اسد بولا جائے اور زید مراد لیا جائے۔ یعنی دونوں وصف شجاعت میں شریک ہیں۔ ان دونوں میں تشبیہ کا علاقہ پایا جاتا ہے۔ اور اگر سبب مسبب کلی جزئی۔ لازم ملزوم وغیرہ جو بیس علاقوں میں سے کوئی علاقہ پایا جائے۔ تو وہ مجاز مرسل کہلاتا ہے۔ جیسے لفظ زید بول کر نعمت مراد لینا۔ اس لئے کہ زید (ہاتھ) کی حقیقی وضع ہاتھ کے لئے ہے۔ لیکن چونکہ احسان کا صدور ہاتھ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس سبب سے زید کو نعمت کہا جائے گا۔

قولہ فلا نہما من حق۔ قاعدہ اگر صیغہ صفت کا ذیل کے وزن پر اور فعل متعدی سے مشتق ہو۔ تو اس کا استعمال فاعل اور مفعول دونوں کے معنی میں درست ہے۔ جس کا قرینہ پایا جائے وہی معنی مراد ہوں گے۔ اگر اسے مفعول کے معنی میں لیا گیا ہے۔ تو اس میں مذکور مؤنث دونوں براہریں۔ تار تائینٹ نامہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی مؤنث محذوف کی صفت واقع ہوگا۔ تو تار تائینٹ لگائی جائے گی۔ جیسے مروت، قتیلتہ بنی فلان۔ یعنی بامرۃ قتیلتہ بنی فلاں۔

اور اگر فعل لازم سے مشتق ہو۔ تو اس وقت وہ فاعل کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور تار تائینٹ کا لانا ضروری ہوتا ہے۔

اس تمہید کو سامنے رکھ کر لفظ حقیقت پر غور فرمائیے۔ لفظ حقیقت فعلیت کے وزن پر ہے اگر اس کو فعل متعدی سے مشتق مانا جائے تو مفعول کے معنی میں ہونا مستعین ہے۔ شارح نے بھی یہی کہا ہے۔ فرمایا۔ حق فلان الامر ای اثبتہ، اگر فاعل کے معنی میں مبتلا ناقصود ہوتا۔ تو شارح فرماتے حق اذالزم

قال وكل لفظ فهو بالنسبة الى لفظ اخر مرادف له ان توافقا في المعنى ومباين له ان اختلفا في  
اقول. ما من من تقسيم اللفظ كان بالقياس الى نفسه وبالنظر الى نفس معناه وهذا التقسيم للفظ



بالتیاس الى غيره من الالفاظ فاللفظ اذا نسبنا الى لفظ آخر فلا يلزم اما ان يتوافقا في المعنى ان يكون معناهما واحدا ويختلفا في المعنى اى يكون لهما معنى واحد ومعنى اخر معنى اخر فان كانا متوافقين فهو مرادف واللفظ ان مترادفان اخذ من الترادف الذى هو مركوب احدى خلف اخر كان المعنى مركوب واللفظان ساكبان عليه فيكونان مترادفين كالليث والاسد وان كانا مختلفين فهو مباين له واللفظان متباينان لان المباينة المفارقة ومتى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحدا فيتحقق المفارقة بين اللفظين للفرقة بين المركوب كالانسان والفرس ومن الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدها على ذات واحدة وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات نعم الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم بدون العكس.

## ترجمہ

اور ہم لفظ بہ نسبت دوسرے لفظ کے اس کا مرادف ہے۔ اگر دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ اور اس کا مباين ہے۔ اگر دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

اقول مامر۔ میں کہتا ہوں۔ جو گذر امثال لفظ کی تقسیم کا بیان۔ وہ نفس لفظ اور اس نفس معنی کے لحاظ سے تھا۔ و بهذا التقسيم اللفظ۔ الہ اور اس بیان کے ذریعہ لفظ کی تقسیم دوسرے لفظ کے اعتبار سے ہے۔ پس لفظ کو جب ہم منسوب کریں گے دوسرے لفظ کی طرف تو وہ خالی نہیں ہے۔ کہ یا دونوں لفظ معنی میں موافق ہوں گے۔ یعنی دونوں (لفظوں) کے معنی واحد ہوں گے۔ یا دونوں (لفظ) مختلف ہوں گے معنی میں۔ یعنی دونوں میں سے ایک کے ایک معنی ہوں گے۔ اور دوسرے کے معنی اور ہوں گے۔ پس اگر دونوں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ تو وہ اس کا مرادف ہے۔ اور دونوں لفظ مترادفان ہیں۔ ترادف سے بنایا گیا ہے۔ جو کہ ایک شخص کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے کو کہتے ہیں۔ گو یا معنی مرکب (سواری) ہیں۔ اور دونوں لفظ اس پر سوار ہیں۔ پس وہ دونوں مترادفان ہیں۔ جیسے لفظ لیث اور اسدا اور اگر دونوں مختلف ہیں۔ پس وہ اس کا مباين ہے۔ اور دونوں لفظ متباينان ہیں۔ اس لئے کہ مباينت مفارقت کو کہتے ہیں۔ اور جب معنی مختلف ہو گئے تو مرکوب ایک نہ رہا۔ پس دونوں لفظوں کے درمیان مفارقت متحقق ہو گئی۔ دونوں مرکوب کے درمیان فرق ہو جانے کی وجہ سے۔ جیسے لفظ الانسان اور الفرس۔

ومن الناس من ظن۔ اور بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ کہ ناطق اور فصیح اور سیف، صارم مترادف الفاظ ہیں۔ اس لئے کہ دونوں ذات واحد پر صادق آتے ہیں۔ حالانکہ یہ فاسد ہے۔ اس لئے کہ ترادف اتحادی المفہوم کا نام ہے۔ نہ کہ اتحادی الذات کا۔ البتہ اتحادی الذات اتحادی المفہوم کے لوازم میں سے ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ (یعنی اتحادی المفہوم لازم ہو۔ ایسا نہیں ہے۔)

تشبیہ

اقول مامر۔ سابق میں لفظ کی تقسیم نفس لفظ اور نفس معنی کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ مگر یہ تقسیم لفظ کی دوسرے لفظ کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ اس لئے کہ جس طرح لفظ ایک اور معنی متعدد ہو کرتے ہیں۔ اسی طرح معنی ایک اور الفاظ متعدد ہوتے ہیں۔ اس کو مرادف کہتے ہیں۔ جیسے لیث اور اسد لفظ دو ہیں مگر معنی واحد ہیں۔ (یعنی شہیر)۔

قولہ ومن الناس۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناطق فصیح دونوں مرادف ہیں۔ ایسے ہی سیف اور صام مرادف ہیں۔ مگر یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ ناطق کو فصیح کے ساتھ موصوف کرتے ہیں۔ فصاحت لفظ کی صفت ہوتی اور یہ دونوں معنی کے لحاظ سے مختلف ہوئے۔ اس لئے موصوف اور صفت میں مغایرت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح سیف اور صام۔ صام کے معنی قاطع کے ہیں۔ اور صام سیف کے ساتھ قائم یعنی وصف ہے۔ معلوم ہوا ان دونوں کے درمیان اتحاد نہیں ہے۔ بلکہ عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اور جن دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو۔ مثلاً حیوان اور ایض۔ ان دونوں کے درمیان تراوف کا ہونا۔ اور بھی بعید ہے۔ ایسے ہی موصوف اور اس کی صفت متساویہ کے درمیان بھی تراوف بعید ہے جیسے الان والکاتب بالامکان کے درمیان۔ مگر اس میں اتنا بعید نہیں ہے۔ جتنا عام خاص من وجہ والی صوت میں پایا جاتا ہے۔

نعم اتحاد فی الذات۔ اس سے شارح نے اشارہ کیا ہے۔ کہ گمان کرنے والوں نے اتحاد فی الذات سے اتحاد فی المفہوم سمجھ لیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔

فانعدا۔ بعض نے تراوف کے وجود کا انکار کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ الفاظ کی وضع ضرورت کے تحت ہوئی ہے۔ اور جب ایک لفظ سے ایک معنی ادا ہو سکتے ہیں تو اس معنی کے لئے دوسرے لفظ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور جو الفاظ بظاہر مرادف معلوم ہوتے ہیں وہ از اختلاف ذات و صفت ہیں یعنی ایک لفظ ذات کے لئے اور دوسرے صفت کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جیسے انسان اور ناطق۔ مگر ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ بسا اوقات متکلم ایک لفظ بھول جاتا ہے۔ نیز بعض زبانوں پر بعض الفاظ دشوار ہوتے ہیں۔ (اور بعض الفاظ غیر مانوس ہوتے ہیں اگر تراوف ..... نہ ہو تو اس قسم کی ضروریات کس طرح پوری کی جائیں گی۔)

قال واما المركب فهو اما تام وهو الذي يصح السكوت عليه او غير تام والتمام ان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية وان لم يحتمل فهو الانشاء فان دل على طلب الفعل دلالة اولية اى وضعية فهو مع الاستعلاء امر كقولنا اضرب انت ومع الخضوع مع سوال ودعاء ومع التساوى التماس وان لم يدل فهو التنبيه ويند سراج فيه التمنى والترجى و

والتعجب والقسم والنداء واما غير التام فهو ما تقيدى كالحیوان الناطق واما غير تقيدى كالمركب من اسم والكلمة واداة اقول لها فرع من المفرد واقسامه شتى في المركب واقسامه وهو اما تام او غير تام لانه اما ان يصح السكوت عليه اى يفيد المخاطب فائدة تامة ولا يكون مستتبعا للفظ اخر ينظره المخاطب كما اذا قيل نريد فبقى المخاطب منتظرا الا ان يقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم واما ان لا يصح السكوت عليه فان صح السكوت عليه فهو المركب التام والا فهو المركب الناقص وغير التام والمركب التام اما ان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية او لا يحتمل فهو الانشاء.

## ترجمہ

ما تن نے فرمایا۔ بہر حال مرکب پس وہ یا تام ہوگا۔ اور مرکب تام وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔ یا غیر تام ہوگا۔ اور غیر تام وہ مرکب ہے کہ جس پر سکوت صحیح نہیں ہو۔  
والتام ان احتمل الصدق الخ۔ اور مرکب تام اگر احتمال رکھے صدق و کذب کا تو وہ خبر اور قضیہ ہے۔ اور اگر احتمال نہ رکھے (یعنی صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو) پس وہ انشاء ہے۔ پس اگر وہ طلب فعل پر دلالت کرے دلالت اولی کے لحاظ سے یعنی وضع کے اعتبار سے۔ پس وہ استدلال کے ساتھ اس ہے۔ جیسے ہمارا قول (اضرب انت یا خفوع کے ساتھ) طلب فعل پر دلالت کرے۔ تو وہ سوال اور دعا ہے۔ اور تساوی کے ساتھ التماس ہے۔

وان لم يدل فهو التنبیه۔ اور اگر طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے اور اسی کے تحت داخل ہے۔ تمنی۔ ترحی۔ تعجب۔ قسم اور نداء بھی۔

واما غير التام۔ اور بہر حال مرکب غیر تام پس وہ یا تقیدى ہوگا۔ جیسے الحيوان الناطق۔ اور یا غیر تقیدى ہوگا۔ جیسے وہ لفظ جو مرکب ہو۔ اسم اور حرف سے یا کلمہ اور اداة سے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ مصنف جب مفرد اور اس کی اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے۔ تو مرکب اور اس کی اقسام کو شروع فرمایا۔

وهو اما تام او غير تام۔ اور مرکب تام ہوگا یا غیر تام ہوگا اس وجہ سے کہ یا اس پر سکوت صحیح ہوگا۔ یعنی مخاطب کو فائدہ نامہ دے گا۔ اور اس صورت میں وہ دوسرے ایسے لفظ کو بعد میں لانے والا نہ ہوگا کہ جس کا مخاطب انتظار کر رہا ہو۔ جیسے مثلا جب کہا جائے نريد تو مخاطب انتظار کرتا رہے گا کہ قائم یا قاعدہ وغیرہ کہا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہا جائے زيد قائم (تو مخاطب کو اس قسم کا انتظار نہ رہے گا)۔  
وامان لا يصح السكوت۔ اور یا سکوت اس پر صحیح نہ ہو۔ پس اگر اس پر سکوت صحیح ہو۔ تو وہ مرکب تام ہے۔ ورنہ پس وہ مرکب ناقص ہے۔ دوسرا نام مرکب غیر تام ہے۔

والمركب التام اما ان يحتمل الصدق والكذب۔ اور مرکب تام یا وہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے

تو وہ خبر تفسیر ہے۔ یا احتمال نہیں رکھتا تو وہ النشار ہے۔

**تشریح**

قولہ لہافرخ۔ یعنی ماتن نے مفرد کی تعریف اس کی اقسام سے فارغ ہونے کے بعد اب مرکب اور اس کی اقسام کو بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس جگہ صرف یہ کہہ دینا کافی تھا کہ لہافرخ ہر اقسام المفرد۔ کیوں کہ مفرد سے فراغت تو وہاں ہو چکی تھی۔ جہاں سے ماتن نے مفرد کی اقسام کا بیان شروع کیا تھا پھر اس کی دیگر وجوہات کا ذکر بے فائدہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ جس سے فارغ ہوئے۔ وہ بعینہ شروع فیہ میں شروع ہونے کا سبب ہے۔ اور شروع فیہ شروع کرنا بقاضائے ترتیب مضامین ہے۔ بہر حال اس جگہ مرکب میں انحصار عقلی ہے۔ جس میں تیسری قسم کا احتمال نہیں ہے۔ البتہ مرکب غیر تام کا حصر عقلی نہیں ہے اس میں مصنف کی بیان کردہ اقسام کے علاوہ بھی اٹکل سکتی ہیں۔

قولہ یفید المخابر مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ تام اور غیر تام۔ شارح نے فرمایا لانہ امان یصح السکوت علیہ الہ۔ اس میں یصح السکوت۔ اور یفید فائدہ دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ ثانی جملہ اول کی تفسیر ہے۔ اعتراض۔ یفید فائدہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ مرکب کوئی جدید فائدہ دے گا۔ لہذا السمار فوقنا اور الارض تحتنا وغیرہ۔ دوسرے مرکب کہ جن کا مفہوم پہلے سے معلوم ہوتا ہے۔ مرکب تام کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ اس لئے کہ اس سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوا۔

اس اعتراض سے بچنے کی صورت یہی تھی کہ تعریف میں یصح السکوت اور یفید فائدہ کو ایک ساتھ جمع نہ کرتے۔ اور اگر جمع کرنا ہی تھا تو اس طرح کہتے کہ امان یفید المخابر فائدہ تامہ ای یصح السکوت علیہ۔ تو یصح السکوت فائدہ تامہ کی تفسیر واقع ہو جاتا۔ اور شبہ واقع نہ ہوتا۔

الجواب۔ شارح نے مرکب تام کی تعریف ان الفاظ میں کی جو مشہور ہے۔ پھر اسی عبارت پر وہ عتار بذلیہ عطف ذکر کیا جو اس عبارت سے مقصود ہے۔ لہذا کسی لئے فائدے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

قولہ ولا یكون مستتبعا۔ یہ جملہ بھی یصح السکوت کی تفسیر واقع ہے۔ اس لئے کہ یفید فائدہ تامہ کہنے کے باوجود ابھی کچھ خفا رہا تھا۔ لہذا شارح نے یہ جملہ لا کر بتا دیا کہ اس پر تکلم کے سکوت کے صحیح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی دوسرے لفظ کا اس طور پر تقاضا نہ کرتا جو پہلے محکوم علیہ کے بعد محکوم کا انتظار رہتا ہے۔

اس تفسیر سے یہ اعتراض بھی دور ہو گیا کہ ضرب زید پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ سندے والے کو مضروب کا انتظار باقی رہتا ہے۔ کہ یعنی ضرب کس پر واقع ہوئی۔ کیوں کہ اس قسم کا انتظار کلام کے کرک کا انتظار نہیں ہے۔ بلکہ ایک زائد شی کا انتظار کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بغیر مرکب تام میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

قولہ اما یتمل الصدق والكذب۔ جزو ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو۔ نیز صدق اور کذب کی تعریف یہ ہے۔ خبر کا واقع کے مطابق ہو یا صدق ہے۔ اور مطابق نہ ہونا کذب ہے۔ اس میں دو لازم



ولا شك ان قولنا السماء فوقنا۔ اور اس پر کوئی شک نہیں ہے کہ ہمارا قول السماء فوقنا۔ جب ہم نظر کو صرف الفاظ کے مفہوم کی جانب مجرور کر لیں اور خارج کا اعتبار نہ کریں۔ تو عقل کے نزدیک وہ کذب کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارا قول اجتماع التقيضين موجود بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے۔ صرف اس کے مفہوم کو مد نظر رکھتے ہوئے۔  
فحصل التقسيم۔ پس تقسیم کا حاصل یہ ہے۔ کہ مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال باعتبار اپنے مفہوم کے رکھتا ہے۔ تو وہ خبر ہے۔ ورنہ پس وہ الشارح ہے۔

**تشیہ** فان قيل الخ۔ اعتراض۔ شارح نے فرمایا مرکب تام اگر صدق و کذب کا محتمل ہے تو وہ خبر اور قضیہ ہے۔ ورنہ وہ الشارح ہے۔ سوال کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ مناطک کی اصطلاح میں احتمال نام ہے۔ امکان عقلی۔ اور تجویز عقلی کا معترض نے امکان کو نفس الامری امکان پر محمول کرتے ہوئے سوال قائم کیا ہے۔

اعتراض کا بیان۔ آپ کے قول یحتمل الصدق والكذب کے معنی متبادر یہ ہیں کہ صدق و کذب کا احتمال باعتبار نفس الامر کے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ نفس الامر میں ان میں سے کوئی ایک ہی ہو سکتا ہے۔ صدق ہوگا یا کذب۔ نفس الامر میں دونوں نہیں ہو سکتے۔ ورنہ اجتماع التقيضين لازم آئیگا۔ چنانچہ نفس الامر میں بعض قضیے صرف صادق ہوتے ہیں۔ جیسے محمد رسول اللہ، اللہ موجود الواحد نصف الاثنين السماء فوقنا۔ وغیرہ۔ اس کے برخلاف دوسرے بعض صرف کاذب ہی ہوتے ہیں۔ جیسے السماء تحتنا والارض فوقنا۔ اجتماع التقيضين وغیرہ سب قضایا کاذب ہیں۔ اس لئے قضیہ اور خبر کی تعریف کسی قضیہ پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ ایسا قضیہ کوئی نہیں ہوتا۔ جس میں دونوں احتمال ایک وقت میں پائے جاتے ہیں قولہ فقد يحاب۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ واو اس جگہ اوفاصلہ کے معنی میں ہے۔ یعنی واو بول کر اومعنی کے لئے گئے ہیں۔ جس کے معنی دونوں کے درمیان فصل کرنا ہے۔ یعنی خبر اس مرکب کا نام ہے۔ جس کے بعض افراد صادق اور دوسرے بعض کاذب ہوں۔ اس لئے اب کوئی اعتراض نہ وارد ہوگا۔

قولہ غیور مرضی۔ یہ جواب غیر پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف کی بنیاد پر صدق ہے۔ یا صرف کذب ہے۔ احتمال صدق و کذب کا موقع ہی نہیں رہا۔ لہذا اس بنیاد پر خبر کی تعریف اس طرح کرنی چاہئے کہ خبر وہ ہے جو صادق ہو یا کاذب ہو۔ بہر حال دیگر جوابات میں سے ایک جواب مذکورہ جواب کو بھی مان لیا جائے تو میرے نزدیک ترجیح نہیں ہے۔

قولہ لامعنی لہ۔ احتمال کے جو معنی لے کر معترض نے اعتراض کیا اور جواب دینے والے نے اس کو مان بھی لیا۔ اور سوال درست مان کر جواب میں تاویل کی ضرورت پڑی۔ وہ معنی بجائے خود درست ہیں۔ لیکن لان الاحتمال لامعنی لہ۔ کہنے کی پھر کیا ضرورت تھی۔

الجواب۔ (المعنی لہ)۔ کا مطلب یہ ہے کہ احتمال کے ایسے معنی نہیں ہوتے جو مقام تعریف کے مناسب ہوں اس لئے کہ تعریف میں ایسے الفاظ کو استعمال نہیں کیا جاتا جو ظاہر الدلالة نہ ہوں۔

والحق فی الجواب۔ شارح نے یہاں سے مذکورہ بالا اعتراض کا تحقیقی جواب دیا ہے۔ تعریف میں نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق و کذب کا احتمال مراد ہے۔ یعنی جب ہم مرکب کے نفس مفہوم کا لحاظ کریں۔ اور اس کے ساتھ دوسری خصوصیات کا لحاظ نہ کریں۔ مثلاً مستحکم کا صادق ہونا۔ طرفین کی خصوصیت مشاہدہ کی خصوصیت وغیرہ سے قطع نظر کریں۔ تو عقل صدق و کذب میں سے ہر ایک کو جائز مانتے۔

اس جواب پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ حق تعالیٰ کی خبر۔ انبیاء علیہم السلام کی خبریں یا وہ قضایا جو بدیہی اول ہیں ان میں کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان قضایا میں کذب کا احتمال اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس میں مستحکم کی خصوصیت یا طرفین کی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر ان خصوصیات سے قطع نظر کر لیا جائے اور صرف قضیہ کے مفہوم پر نظر کی جائے تو چونکہ باعتبار مفہوم تمام قضایا مساوی ہیں۔ اس لئے عقل باعتبار مفہوم ہر قضیہ کے متعلق صدق و کذب دونوں کو جائز رکھتی ہے۔

وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة وضعية اولي ادل فان دل على طلب الفعل دلالة وضعية فاما ان يقاسن الاستعلاء او يقاسن التساوي او يقاسن الخضوع فان قاسن الاستعلاء فهو امر وان قاسن التساوي فهو التماس وان قاسن الخضوع فهو سوال ودعاء وانها قيد الدلالة بالوضع احتوائاً عن الاخبار الدالة على طلب الفعل لابلالوضع فان قولنا كتب عليكم الصيام او اطلب منكم الفعل دال على طلب الفعل لكنه ليس بموضوع لطلب الفعل بل للاخبار عن الفعل الفعل وان لم يدل على طلب الفعل فهو تنبيه لانه ينبه على ما في ضمير المتكلم ويندرج فيه التمني والترجي والسداء والتعجب والقسم ولقائل ان يقول الاستفهام والنهي خامجان عن القسم اما الاستفهام فلانه لا يليق جعله من التنبيه لانه استعلام ما في ضمير المخاطب لانتبيه على ما في ضمير المتكلم واما النهي فلعدم دخوله تحت الامر لانه دال على طلب التروك لا على طلب الفعل۔

## ترجمہ

اور وہ یا طلب فعل پر باعتبار دلالت وضعیہ کے دلالت کریگا۔ یا دلالت نہ کریگا۔ پس اگر طلب فعل پر وضعی دلالت کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے۔ پس وہ یا استعلاء کے مقارن ہو۔ یا مقارن ہے تساوی کے۔ یا مقارن ہے خضوع کے۔ پس اگر استعلاء کے مقارن ہے تو وہ امر ہے۔ اور اگر تساوی کے مقارن ہے۔ تو وہ التماس ہے۔ اگر خضوع (عجز) کے مقارن ہے تو وہ دعاء ہے۔

وانها قيد الدلالة بالوضع۔ مانتے دلالت کو وضع کی قید سے مفید کیا ہے۔ احتراز کرتے ہوئے۔

ان اخبار سے جو طلب فعل پر بغیر وضع کے دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ ہمارا قول کتب علیکم الصلوٰۃ (تم پر نماز فرض کی گئی ہے) اور اطلب منک الفعل بھی طلب فعل پر دال ہیں۔ لیکن وہ طلب فعل کے لئے وضع نہیں کئے گئے بلکہ (ان کی وضع) طلب فعل کی خبر دینے کے لئے (ہوئی ہے)۔

وان لم یدل علی طلب الفعل۔ اور اگر مرکب طلب فعل پر نہیں دلالت کرتا۔ تو پس وہ تنبیہ ہے۔ اس لئے کہ وہ مافی ضمیر المتکلم (متکلم کے دل میں جو بات ہے) اس پر آگاہ کرتا ہے۔

ویندرج فیہ التعلیق۔ اور اس کے تحت (یعنی تنبیہ کے تحت) تہنی، ترجی، نذار، تعجب۔ قسم بھی داخل ہیں ولقائل ان یقول۔ اور معترض کے لئے گنجائش ہے۔ کہ وہ یہ اعتراض کرے کہ استفہام اور سنی دونوں تقسیم سے خارج ہیں۔ بہر حال استفہام تو اس لئے کہ خارج ہے کہ اس کو تنبیہ پر حمل کرنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ استفہام طلب علم کے لئے آتا ہے۔ جو متکلم کے دل میں ہے۔ دینی متکلم سے دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ نہ جو متکلم کے ضمیر میں موجود ہے۔ اس پر تنبیہ کرنے کے واسطے۔

واما الذی۔ اور بہر حال سنی تو اس کے داخل نہ ہونے کی وجہ سے امر کے تحت اس لئے کہ وہ طلب ترک پر دال ہے کہ فعل کی طلب پر۔

**تشریح** قولہ وھو اما ان یدل۔ شارح نے یہاں انشاء کی اقسام کی تفصیل بیان کی ہے۔ ماتن نے انشاء کی یہ چار قسمیں بیان کیں۔ امر، التماس، دعا اور تنبیہ۔ اور لقیہ پانچ اقسام تہنی۔ ترجی۔ نذار۔ تعجب اور قسم کو تنبیہ میں شمار کیا ہے۔ اور سنی واستفہام کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ بلکہ سکوت اختیار کیا ہے شارح آئندہ اس پر بحث کریں گے۔

لہذا اگر انشاء فعل کی طلب پر دال ہو۔ اور اس کے ساتھ استعلاء بھی ہو۔ تو وہ امر ہے۔ یعنی قائل مخاطب سے اپنے آپ کو بڑا خیال کر کے فعل کی طلب کرتا ہے۔ تو وہ امر ہے۔

اور مخاطب کو مساوی خیال کرتا ہے۔ اس طلب فعل کا نام التماس وگزارش ہے۔ اور عاجزی و تواضع کے ساتھ فعل کی طلب کر رہا ہے۔ تو وہ دعا ہے۔

قولہ دلالت وضعیۃ ماتن نے دلالة اولیۃ وضعیۃ کہا تھا۔ شارح نے صرف دلالت وضعیہ کہا۔ اور اولیہ کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے اولیہ کے معنی مشترک ہیں۔ اور تعریف میں کوئی مشترک لفظ استعمال نہ کرنا چاہئے۔

پھر دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ اگر وضعیہ کے ساتھ اولیہ کی قید کو صحیح مان لیا جائے۔ تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ دلالت کی دوسری دونوں قسمیں تفضنی والتسرای مطابقی کے تابع ہیں۔ پس مطابقی کی دلالت اولیہ اور تفضنی والتسرای کی ثالثی ہوگی۔

قولہ الاستعلاء۔ اس مقام پر استعلاء علو بمعنی شرف سے ہے۔ اس جگہ علو کے دوسرے معنی رفعت



بنا۔ یا سعود سے نہیں ہے۔ اور علو سے مراد اظہار علو ہے۔  
 قولہ انہا فقد الدلالة۔ شارح نے فرمایا کہ ماتن نے انشاء کی تعریف میں طلب فعل باعتبار وضع کی  
 قید اس لئے زائد کی ہے۔ تاکہ وہ جملے جو طلب فعل پر بلا وضع کے دلالت کرتے ہیں۔ انشاء سے خارج ہو جائیں  
 یعنی وضع کی قید استرازی ہے۔ اس لئے علیکم الصلوٰۃ۔ اطلب منك الفعل وغير خارج ہو جائیں۔  
 سوال: اطلب منك الفعل وغیرہ جملے خبر ہیں۔ انشاء نہیں۔ اس لئے انشاء سے خارج کرنے کا سوال  
 الجواب: اگر مجاز ان کو طلب فعل کے لئے استعمال کیا جائے تو امر کی تعریف مجازاً صادق آجائے گی۔  
 لہذا ان کو خارج کرنے کی ضرورت ہے۔

قولہ خاسر جان عن القسمۃ۔ ہی اور استفہام دونوں تقسیم سے خارج ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو وضع  
 ہے کہ استفہام، امر، اور التماس میں داخل نہیں ہے۔ تنبیہ میں کبھی داخل نہیں۔ کیونکہ استفہام مخاطب  
 سے مافی الضمیر کو دریافت کرنے کا نام ہے۔ اور تنبیہ مافی الضمیر المتکلم کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ اور دونوں  
 میں بڑا فرق ہے۔ اسی طرح ہی بھی اقسام (امر، التماس اور دعاء) میں داخل نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ یہی  
 ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ طلب فعل پر دال ہیں۔

لكن المصداق الاستفهام تحت التنبيه ولم يعبد المناسبة اللغوية والنهي تحت الامر بناء على  
 ان الترتيب هو كلف النفس لا عدم الفعل عما من شأنه ان يكون فعلا۔

**ترجمہ** لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے۔ اور مناسبت لغوی کا اعتبار  
 نہیں کیا۔ اور نہ ہی کو امر کے تحت داخل کیا ہے۔ اس بناء پر کہ ترک کلف النفس کا نام  
 ہے نہ کہ عدم الفعل کا۔ جس کی شان سے فعل ہونا ہو۔

**تشریح** لیکن المصنف۔ جمہور نے اگرچہ اصطلاحی نام رکھنے میں لغوی مناسبت کا لحاظ کیا ہے  
 مگر بہت سی اقسام میں پوری نہیں اترتی۔ مثلاً اذار میں متکلم کے ماضیہ پر تنبیہ مقصود  
 نہیں ہوتی۔ بلکہ مخاطب کو اپنی جانب متوجہ کرنا ہوتا ہے۔ اسی طرح قسم کو مخاطب کے ذہن میں بیٹھانا  
 مقصود ہوتا ہے نہ کہ تنبیہ۔

بہر حال بہت سے ناموں میں لغوی مناسبت نہیں پائی جاتی۔ اس لئے تعلیل اقسام کی خاطر استفہام  
 کو تنبیہ میں داخل کر دیا ہے۔

قولہ هو كلف النفس۔ بعض کا کہنا ہے کہ یہی سے عدم فعل مطلوب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا  
 ہے۔ اس لئے یہ فعل بندہ کا اختیاری ہو سکتا ہے۔ اور نہ غیر اختیاری۔ اور نہ اس کے حاصل کرنے سے

حاصل ہو سکتا ہے۔ حالانکہ جس کی تکلیف بندے کو دہجائے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کے لئے ضروری ہوتا ہے اس سے تکلیف ملا لیا طاق لازم آئے گی۔ اس لئے نہی سے مطلوب کف نفس عن الفعل ہے۔ اور اس کی آغا سے نہی امر کے ساتھ شریک ہے۔ اس طور پر کہ دونوں سے مطلوب فعل ہے۔  
 جمہور متکلمین کے نزدیک نہی سے مقصود نہی عن فعل ہے۔ اور عدم فعل اس معنی کو اختیار ہے کہ بندہ کو دونوں اختیار ہیں۔ فعل کو کرے تاکہ عدم فعل کا استمرار اس کے فعل سے نائل ہو جائے۔ اور یہ بھی کہ نہ کرے تاکہ عدم فعل کا استمرار بدستور باقی رہے۔

ولو امرنا ایوا دھما فی القسمة قلنا الانشاء اما ان لا یدل علی شئی بالوضع فهو التنبیہ او یدل فلا یخ  
 اما ان یكون المظہم فهو الاستفہام او غیرہ فاما ان یكون مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب  
 الفعل ونہی ان كان المہم التولک اسی عدم الفعل او یكون مع التساوی فهو التماس او مع الخضوع فهو  
 السؤال واما المركب الغیر التام فاما ان یكون الجزء الثانی منه قید الاول وهو التقیدی كالخیوان  
 الناطق او (لیكون وهو غیر التقیدی كالمرکب من اسم واداة او کلمة واداة۔

**ترجمہ** اور اگر ہم ارادہ کریں دونوں کو تقسیم میں داخل کرنے کا۔ تو کہیں گے کہ انشاء یا یہ ہے کہ  
 وضعادہ کی کی طلب پر دلالت نہ کرے گا۔ تو وہ تنبیہ ہے۔ یا دلالت کریگا۔ پس خالی نہیں  
 ہے کہ یا مطلوب اس سے فہم ہوگا تو وہ استفہام ہے۔ یا اس کا غیر ہے۔ پس یا استعلاء کے ساتھ ہے۔ تو وہ امر ہے۔ اگر  
 مطلوب فعل ہے اور نہی ہے۔ اگر مطلوب ترک (فعل) ہے یعنی عدم فعل۔  
 او یكون مع التساوی۔ طلب شئی پر تساوی کے ساتھ دلالت کرے گا۔ تو وہ التماس ہے یا خضوع  
 و عاجزی کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ سوال ہے۔

اما المركب۔ بہر حال مرکب غیر تام پس یا اس کا جز ثانی اول کی قید ہوگا۔ تو وہ تقیدی ہے۔ (یعنی  
 مرکب تقیدی ہے) جیسے الخیوان الناطق۔ یا نہ ہوگا تو وہ غیر تقیدی ہے۔ جیسے وہ لفظ جو ایک اسم اور  
 ایک ادات سے مرکب ہو یا ایک کلمہ اور ادات سے مرکب ہو۔

**تشریح** ولو امرنا دنا۔ مذکورہ عبارت میں شارح نے استفہام اور نہی کو مرکب میں داخل کرنے کا  
 طریقہ بیان فرمایا ہے۔ کہ اگر ہم انشاء کی تقسیم اس طرح پر کرنا چاہیں کہ استفہام اور نہی  
 بھی تقسیم میں داخل رہیں تو اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ انشاء یا کسی شئی کی طلب پر وضعادہ دلالت کرے گا۔  
 یا نہیں دوسری صورت تنبیہ ہے۔ اور پہلی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہے۔ یا مقصود فہم ہوگا۔ یا غیر فہم  
 اور اگر اول ہے تو وہ استفہام ہے۔ اور ثانی صورت ہے۔ تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ استعلاء کے

ساتھ ہوگا یا بغیر استعمال کے اول امر ہے۔ اگر مطلوب فعل ہو۔ اور نہی ہے اگر مطلوب عدم فعل ہو (یعنی ترک فعل ہو)۔

اور ثانی دو حال سے خالی نہیں تساوی کے ساتھ ہے۔ یا حضور کے ساتھ ہے پہلے کو التماس کہتے ہیں دوسرے کا نام سوال ہے۔ شارح کی مذکورہ تقسیم سے انشاء میں چھ قسمیں داخل ہو جاتی ہیں۔ بلکہ ماتن کی تقسیم سے صرف چار ہی اقسام داخل ہوتی تھیں۔

تو اے اما المركب الغیر التام۔ ماتن نے مرکب ناقص کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ اول مرکب تقيیدی۔ دوم مرکب غیر تقيیدی۔ اس کے بعد مرکب غیر تقيیدی کی دو صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ ایک وہ جو ایک کلمہ اور ایک ادا سے مرکب ہو۔ دوم وہ جو ایک اسم اور ایک ادا سے ملا کر بنایا گیا ہو۔ کلمہ اور ادا سے مرکب کی مثال جیسے قد فعل۔ اسم اور ادا کی مثال علی السطح جبکہ مرکب ناقص کی دو کے بجائے چار اقسام ہیں۔ اول مرکب توصیفی جیسے الرجل العالم۔ دوم مرکب اضافی غلام بکر۔ سوم مرکب استراجمی سیویہ۔ چہارم مرکب غیر استراجمی جیسے فی الدار۔ مگر مشہور یہ ہے کہ مرکب تقيیدی مرکب توصیفی ہی کا نام ہے۔ تو پھر اس لحاظ سے تینوں بقیہ اقسام مرکب غیر تقيیدی کے تحت داخل ہو جائیں گی۔

قال الفصل الثاني في المعاني المفردة كل مفهوم فهو جزئي ان منع نفس تصور لا من وقوع الشكوك فيه وكله ان لم يمنع واللفظ الدال عليه ما يسمى كلياً وجزئياً بالعرض۔

**ترجمہ** ماتن نے فرمایا دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں کل مفهوم۔ ہر مفهوم پس وہ جزئی ہے۔ اگر اس کا نفس تصور اس میں شرکت سے منع کرے۔ وکلی ان لم يمنع۔ اور وہ (مفہوم) کلی ہے۔ اگر منع نہ کرے (یعنی وقوع شرکت سے)۔ والفظ الدال۔ وہ لفظ جو ان پر دلالت کرے۔ تو اس کا نام کلی۔ اور جزئی بالعرض رکھا جاتا ہے۔ (یعنی کلی و جزئی ہونا صرف مفہوم کی صفت ہے اور لفظ کو کلی و جزئی بالعرض کہتے ہیں)۔

**تشریح** ماتن نے الفاظ کی بحث کو ختم کر کے اب یہاں سے مفہوم کی بحث کا آغاز فرمایا ہے۔ لہذا جس طرح الفاظ میں دو قسمیں بیان کیا ہے۔ اول مفرد۔ دوم مرکب۔ اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مفرد اور مرکب اس کو بیان کرنے کے لئے ماتن نے فصل ثانی کا عنوان قائم کیا ہے۔ جس میں وہ صرف مفرد کو بیان کریں گے۔ کیوں کہ مفرد مرکب کا جزو ہوتا ہے۔ اور جزو کل پر مقدم ہے۔

اعتراض۔ جس طرح فصل ثانی معانی مفردہ کے بیان میں ہے۔ اسی طرح فصل ثالث بھی معانی مفردہ ہی کے بیان میں مشتمل ہے۔ لہذا دو لفظوں میں امتیاز نہ ہوا۔

الجواب۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ فصل ثانی میں کلی کی انواع سے بحث کی گئی ہے۔ اور فصل ثالث میں کلی اس حیثیت سے ہے کہ وہ مبعوث عنہ ہے۔ اس لئے ماتن نے یہاں معانی جمع کا صیغہ استعمال فرمایا ہے۔ اور فصل ثالث میں فی مباحث الکلی کہا ہے۔ یعنی کلی کو مفرد رکھا ہے۔  
دوسرا جواب :- اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ فصل ثالث کلی کی ان اقسام کو میان کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ جو دوسری فصل سے باقی رہ گئیں ہیں۔ لہذا دونوں فصلوں کے عنوانات سے ان میں امتیاز مقصود نہیں ہے۔ بلکہ فصل رابع کے لحاظ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔

اس صورت میں مناسب تھا کہ مقصود بالذات وغیر مقصود بالذات کے مابین فرق کرتے ہوئے۔ کلی کی جملہ مباحث کو ایک فصل میں بیان کر دیتے۔ اور تعریفات کے لئے الگ فصل قائم کرتے۔ مگر تفنن کے لئے ماتن نے ایک مقام میں کہا۔ الفصل الثانی فی المعانی المفردة۔ اور دوسری فصل میں عنوان اس طرح قائم فرمایا۔ کہا کہ الفصل الثالث فی مباحث الکلی۔ اگر تفنن کے لئے ایسا کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

الجواب الثالث۔ ایک جواب مذکورہ بالا اعتراض کا یہ بھی دیا گیا ہے کہ دوسری فصل تو کلی مفرد کے بیان پر مشتمل ہے۔ اور تیسری فصل مطلق کلی کی بحث میں ہے۔ اس لئے کہ مفرد کا ممکن ہونا ممتنع ہونا اسی طرح کلی کا طبعی اور منطقی نیز عقلی ہونے معترف اور اس کے اجزاء میں مشترک ہے۔ لہذا کلی مفرد کے ساتھ خاص نہیں دونوں میں مشترک ہے۔ اس کے بخلاف فصل دوم ہے کہ اس پر المفردة مرکبات کو شامل نہیں ہے۔

اقول المعانی هي الصور الذهنية من حيث انها و وضع بانها الالفاظ فان عبر عنها بالفاظ مفردة فهي المعانی المفردة والالفاظ المركبة والكلام ههنا انما هو في المعانی المفردة كما استعرفت۔

**ترجیح** شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ معانی وہ صورت ذہنیہ ہیں۔ (صورت ذہنیہ کا نام معانی ہے) اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلے میں الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔ پس اگر ان کو الفاظ مفرد سے تعبیر کیا جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں۔ ورنہ پس وہ مرکبہ ہیں۔ اور کلام اس جگہ معانی مفرد ہیں ہوگا جیسا کہ ترجمہ بیان لوگے (یعنی بیان سے تم کو اس کا علم ہو جائیگا)۔

**تشریح** قولہ المعانی۔ لفظ معانی۔ معنی کلی جمع ہے باب ضرب سے اس کے معنی قصد کرنا۔ ارادہ کرنا ہے اس سے معانی بیان کیا گیا ہے۔ اور لفظ معنی مصدر بھی ہے۔ بعض کے نزدیک معنی اسم مکان ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ معنی کا قصد کیا جاتا ہے۔ معنی مقصود ہوتے ہیں۔ مکان قصد نہیں ہوا کرتے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ معنی اسم مفعول ہو۔ اور مری کے وزن پر ہو۔ مگر اول صورت بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اس صورت میں تعلیل کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ معنی کو مصدر مانا جائے۔ یا اسم مفعول یعنی لفظ سے جو مراد ہو اس کو معنی کہتے ہیں۔ اور معنی و مفہوم دونوں بالذات متی ہیں۔ فرق صرف اعتباری ہے۔

قوله فان عبر عنها۔ (یعنی صورت ہند کی تعبیر اگر مفرد الفاظ سے کی جائے) قاعدہ جب افراد معنی کی صفت واقع ہو تو اس سے بعض اوقات بسیط مراد لیا جائے۔ یعنی وہ جس کا جزو نہ ہو۔ ماتن نے المعانی المفردہ کہہ کر افراد کو معنی کی صفت بنایا ہے۔ اس لئے گمان جاسکتا ہے کہ معنی سے یہاں پر معنی بسیط مراد ہوں گے۔ فان عبر عنها۔ شارح نے کہہ کر یہ اشارہ دیا ہے کہ اس جگہ مفرد سے بسیط مراد نہیں ہے۔ بلکہ وہ معنی مراد ہیں۔ جن کی تعبیر مفرد لفظ سے کی گئی ہو۔

اسی طرح مرکب سے وہ معنی مراد ہیں جن کی تعبیر مرکب لفظ سے کی گئی ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ افراد و ترکیب اصل میں تو لفظ کی صفت ہے۔ جیسا کہ اہل عربیہ کا مذہب ہے۔ اور معانی صفت افراد و ترکیب کے ساتھ تبعاً متصف ہوتے ہیں۔

قوله والافسوکت۔ والا سے نفی صرف قید کی ہے۔ یعنی وان لم عبر عنها بالفاظ مفردة فيؤلى المعنى الى ان عبر عنها بالفاظ مركبة یعنی اگر معنی کی تعبیر الفاظ مفردہ سے نہیں کی گئی۔ تو معنی راجع ہوتے ہیں اس امر کی طرف کہ اگر تعبیر معنی کی الفاظ مرکب سے کی گئی ہے۔

قوله والكلام ههنا۔ بحث اس مقام پر معانی مفردہ سے ہے جیسا کہ تم جان لو گے یعنی فصل ثانی کے زیر عنوان بحث صرف معانی مفردہ سے کی جائے۔ جو معنی مرکب کے مقابل ہیں۔ اس کے برخلاف جو شروع میں عنوان ذکر کیا گیا تھا۔ یعنی المقالة الاولى فی المفردات جس کا مطلب یہ تھا۔ کہ مقالہ اولی معانی مفردہ میں مختصر نہیں ہے بلکہ مرکبات کو بھی شامل ہے۔ اس لئے ہم نے آگاہ کر دیا تھا کہ فصل دوم فصل رابع کے مقابل ہے۔ جو تعریفات میں مشتمل ہے اور عنقریب یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ معرفات جو مرکبات تفسید یہ ہوتے ہیں اور تعریفات و معرفات کا بیان اسی مقالہ اول میں کیا ہے۔ تو ماتن کا قول الاحالہ ان کو بھی شامل ہوگا۔

فكل مفهوم وهو الحاصل في العقل اما جزئى او كلى لانه اما ان يكون نفس تصويره اى من حيث انه متصور مائعا من وقوع الشوكه فيه اى من اشتراكه بين كثيرين وصدق عليه اولا يكون فان منع نفس تصويره عن الشوكه فهو الجزئى كهذا الانسان فان الهذلية اذا حصل مفهومها عند العقل امتنع العقل به مجرد تصويره عن صدقه على امور متعددة وان لم يمنع الشوكه من حيث انه متصور فهو الكلى كالانسان فان مفروضه اذا حصل عند العقل لم يمنع من صدقه على كثيرين وقد وقع في

بعض النسخ نفس تصور معناه وهو سم هو والا لكان للمعنى معنى لان المفهوم هو المعنى.

## ترجمہ

پس ہر مفہوم اور وہ حاصل فی العقل کا نام ہے۔ یا جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اس لئے کہ یا اس کا نفس تصور یعنی اس حیثیت سے کہ وہ مقصود ہے۔ اس میں شرکت سے مانع ہوگا۔ یعنی اس سے شرکت ہونے سے کثرین کے درمیان اور اس کے صادق آنے سے ان (یعنی افراد کثیرہ پر) اولاً کیون۔ یا نہ ہوگا۔ پس اگر اس کا نفس تصور شرکت سے مانع ہے۔ تو وہ جزئی ہے۔ جیسے ہذا الانسان۔ اس لئے کہ ہذیت جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو جائیگا۔ تو عقل مجرد تصور سے اس کے صادق آنے کو امور متعددہ پر روک دے گی۔ وان لم يمنع الشوكة۔ اور اگر اس کا نفس تصور شرکت کو منع نہ کرے اس حیثیت سے کہ وہ مقصود ہے تو پس وہ کلی ہے جیسے الانسان۔ اس لئے کہ اس کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہو جائے گا۔ تو وہ اس کو کثرین پر صادق آنے سے نہ روکے گا۔

وقد وقع فی بعض النسخ۔ اور شمشیہ کے بعض دوسرے نسخوں میں مذکور ہے۔ نفس تصور معناه (اس کے معنی کا نفس تصور) تو یہ غلط ہے۔ ورنہ (خرابی لازم آئے گی کہ) معنی کے لئے بھی معنی ہوں۔ اس لئے کہ مفہوم معنی ہی کا نام ہے۔

کل مفہوم الہ۔ وهو الحاصل فی العقل۔ مفہوم وہ ہے کہ جو عقل میں حاصل ہو۔ یہ مفہوم کی تعریف ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مفہوم وہ ہے جس کی شان یہ ہے کہ وہ عقل میں حاصل ہو جائے خواہ لفظ سے بالفعل حاصل ہو یا بالقوة حاصل ہو۔ خواہ بالذات یا بالواسطہ کسی طرح بھی حاصل ہو۔

تعریف میں بالقوة۔ بالواسطہ۔ واسطہ وغیرہ کی تیود کے انساؤہ کر دینے سے یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ وہ کلمات جو ہم کو معلوم نہیں وہ عقل میں کس طرح حاصل ہوں گی۔ پھر ان کو مفہوم کس طرح کہا جائیگا۔ جب کہ کلیات سب کی سب از قسم مفہوم ہیں۔

دوسرا اعتراض جزئی پر ہے کہ وہ تو عقل میں حاصل نہیں ہوتی۔ پھر اس کو مفہوم کیسے کہا گیا تو بالواسطہ کی قید سے وہ بھی داخل مفہوم ہو جائیگی۔

قوله لانه اما ان يكون نفس تصورا الہ مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ شئی جو ذہن میں حاصل ہے اس کا صدق حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر عقلاً کثرین پر اس کا صادق آنا محال ہو۔ تو وہ جزئی ہے۔ جیسے زید بدہ الانسان۔ جب ذہن میں حاصل ہو تو عقل ان کے کثرین پر صادق کو محال کہتی ہے۔ اور حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر کثرین پر اس کا صدق عقلاً محال نہ ہو تو وہ مفہوم کلی ہے۔ جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

قوله ای من حیث انه متصور۔ چونکہ ماتن کی عبارت "ان منع نفس تصورا" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرکت سے مانع درحقیقت تصور نہیں بلکہ متصور ہے۔ یعنی جو شئی تصور کے بعد عقل میں حاصل ہے

قولہ فان الہذیتہ - کیونکہ ہذیت تعین بردالت کرتا ہے۔ اس لئے شرکت سے مانع ہے۔ سوال: کسی شخص کو دوسرے دیکھنے کے بعد ہم کبھی اس کو زید کبھی عمر وغیرہ کا حکم کرتے ہیں۔ اس صورت میں شئی معین کثیرین پر صادق آئی۔ معلوم ہوا ہذیت و قوع شرکت بین کثیرین سے مانع نہیں ہے۔ الجواب: صدق بین کثیرین اور تجویز شرکت بین کثیرین دونوں میں بڑا فرق ہے۔ صدق میں مشترک کثیرین ہوتا ہے۔ صدق بین کثیرین میں امر مشترک کثیر ہوتا ہے۔ اور تجویز کثیرین میں میں سے ایک ہونا ہے دونوں میں بڑا فرق ہے۔

و قد وقع فی بعض النسخ نفس تصور معناہ۔ شریکے دوسرے بعض نسخوں میں الفاظ یہ ہیں نفس تصور معناہ تو یہ سہو ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مفہوم کا صدق حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر عقلاً کثیرین پر صادق آئے سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے۔ جیسے زید۔ جب ذہن میں حاصل ہو گیا تو عقل شرکت کثیرین سے مانع ہوتی ہے۔ اور اگر مذکورہ حیثیت کے مطابق اس مفہوم کا صدق بین کثیرین عقلاً متمنع نہ ہو۔ تو وہ کلی ہے جیسے انسان۔

وانہا قید بنفس التصور لان من کلیات ما یمنع الشریکة بالنظر الی الخارج کواجب الوجود فان الشریکة فیہ منتزعة بالدلیل الخارجی لکن اذا جرد العقل النظر الی مفہومہ لم یمنع من صدقہ علی کثیرین فان مجرد تصورہ لو کان مانعاً للشریکة لم یفتقر فی اثبات الوجود انیۃ الی دلیل آخر وکلیات الفرضیۃ مثل الاشئی والامکان واللا وجود فانہا یمنع ان تصدق علی شئی من الاشیاء بالنظر الی الخارج لکن لا بالنظر الی مجرد تصورہا ومن ہنا بعلم ان افراد الکی لا یجب ان یکون الکی صادقاً علیہا بل من افراد ما یمنع ان یصدق الکی علیہ فی الخارج اذ لم یمنع العقل عن صدقہ علیہ بمجرد تصورہ فلا یعتبر نفس التصور فی تعریف الکی والجزئی لدخل تلك کلیات فی تعریف الجزئی فلا یکون مانعاً وخرجت عن تعریف الکی فلا یکون جامعاً و بیان التسمیۃ بالکی والجزئی ان الکی جزء للجزئی غالباً کالانسان فانہ جزء لزید والحيوان فانہ جزء للانسان والجسم فانہ جزء للحيوان فیکون الجزئی کلاً والکی جزء لہ وکلیۃ الشئی انہا یکون بالنسبۃ الی الجزئی فیکون ذلک الشئی منسوباً الی کلک والمنسوب الی الکل کلی وکذلک جزئیۃ الشئی انہا ہی بالنسبۃ الی الکی فیکون منسوباً الی الجزء والمنسوب الی الجزء جزئی۔ واعلم ان الکیۃ والجزئیۃ انہما تعتبران بالذات فی المعانی واما الالفاظ فقد تسمی کلیۃ وجزئیۃ بالعرض تسمیۃ الدال باسم المدلول۔

ترجیمہ: اور بیشک مصنف نے کلی کی تعریف کو نفس تصور کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اس لئے کہ

کلیات میں سے بعض وہ ہیں جو شرکت کو باعتبار خارج کے منع کرتی ہیں۔ جیسے واجب الوجود۔ اس لئے کہ اس میں شرکت محال ہے دلیل خارجی سے۔

لکن اذا جرد العقل۔ لکن جب عقل نظر کو اس کے مفہوم کی طرف محدود کرے۔ (یعنی نفس مفہوم ذہن میں ہو کر خارج سے قطع نظر کرے) تو وہ کثیرین پر صادق آئے سے منع نہیں کرتا (اس لئے کہ محض تصور بقول ان کے) اگر شرکت سے مانع ہوتا۔ تو وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری دلیل کی حاجت نہ ہوتی وہ کالکلیات الفرضیہ۔ اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً لاشیء لا امکان۔ لا وجود یہ وہ کلیات ہیں کہ شئی من الاشیاء (کسی بھی چیز پر) ان کا صدق خارج میں محال ہے۔

لکن لا بالنظر الی مجرد تصور ہا۔ لیکن یہ استحالہ ان کے محض تصور پر نظر کرتے ہوئے نہیں ہے۔ بلکہ خارج کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے (صدق محال ہے۔ ومن ہنہا یعلم۔ اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی کے افراد کے لئے واجب نہیں ہے کہ کلی ان پر صادق آئے۔ بلکہ بعض افراد وہ بھی ہیں کہ محال ہے کہ کلی ان پر خارج میں صادق آئے۔

واذا لم یمتنع العقل۔ اور جب عقل محال نہیں کہتی۔ کلی کے صدق کو ان افراد پر محض تصور کی حد تک۔ لہذا اگر نفس تصور کا لحاظ جزئی اور کلی کی تعریف میں نہ کر لیا جاتا۔ تو البتہ یہ کلیات (مذکورہ) جزئی کی تعریف میں داخل ہو جاتیں۔ پس تعریف کلی و جزئی کی جامع نہ رہتی۔

وبیان التسمیۃ بالکلی۔ اور کلی اور جزئی نام رکھنے کا یہاں یہ ہے کہ کلی غالباً جزئی کا جزو ہوتی ہے۔ انسان (کلی ہے) پس وہ زید کا جزو ہے۔ اور الحيوان پس وہ انسان کا جزو ہے۔ اور جسم وہ حیوان کا جزو ہے۔ پس جزئی کل ہو ا کرتی ہے۔ اور کلی اس کا جزو ہوتی ہے۔

وکلیۃ الشئی۔ اور شئی کی کلیت جزئی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوا کرتی ہے۔ پس وہ شئی منسوب الی کل ہو گئی اور منسوب الی الجزر جزئی ہوتی ہے۔

واعلم ان الکلیۃ والجزئیۃ۔ اور جان تو کہ کلیت و جزئیت بالذات معانی میں اعتبار کی جاتی ہیں۔ اور بہر حال الفاظ تو وہ کبھی کبھی کلی و جزئی بالعرض نام رکھ دیئے جاتے ہیں۔ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قاعدے سے (یعنی دال کو مجازاً مدلول کا نام دے دیا جاتا ہے)۔

تشکیک کے قولہ وانہا قید۔ مآں نے کلی و جزئی دونوں کی تعریفوں میں ”نفس تصور“ کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ شارح اسی کی توجیہ کر رہے ہیں کہ اگر یہ قید نہ لگائی جاتی تو کلی کی تعریف جامع نہ رہتی اور جزئی کی تعریف مانع نہ رہتی۔

بیان اس کا یہ ہے کہ بعض کلیات وہ ہیں جو دلیل خارجی سے مانع شرکت ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ کلی جس کا ایک ہی فرد خارج میں موجود ہو جیسے واجب الوجود۔ یا وہ کلی جس کا کوئی فرد خارج میں نہ پایا جاتا ہو۔



جیسے لاشیٰ، لاممکن، لاموجود۔ اس لئے اگر تعریف میں "نفس تصور" کی قید لگائی جائے تو یہ کلیات سب کی سب تعریف سے خارج ہو جائیں۔

نوٹ :- واجب الوجود کو مناطہ کو کلیات کے تحت زیر بحث لانا انہیں کی موٹنگا فیاں ہیں۔ والعیاذ باللہ عقل در اثبات وحدت خیرہ می گردو چرا۔ آپچہ ہستی سستی سستی و آپچہ ہستی باطل سست۔  
توالہ کالکلیات الفرضیہ۔ کلی فرضی کی تعریف۔ کلی فرضی وہ کلی ہے جس کا کوئی فرد خارج میں نہ پایا جاتا ہو۔  
یسے لاموجود۔ لامکن۔ اور لاشیٰ وغیرہ۔ اس لئے کہ اگر یہ موجود ہو تو اس کو ممکن۔ شئی اور وجود کہتے ہیں۔ اگر کلیات فرضیہ کا وجود خارج میں مان لیا جائے۔ توالاشیٰ اور شئی اس طرح موجود و لاموجود کا اجتماع لازم آئے گا۔ اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔ جو کہ محال ہے۔ حاصل یہ ہے کہ چونکہ ان کلیات کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ اس لئے کثرت نہ پائی گئی۔ مگر کلی و جزئی کا تعلق نفس مفہوم سے ہے۔ اس لئے محض عقل کے اعتبار سے تشرع عدم تکثر کی بنا پر ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔

ومن ھذا یعلمہ۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ کلیات فرضیہ یعنی لاشئ لا یمکن وغیرہ نفس الامر میں موجود نہیں نہ کسی فرد برصادق آتی ہیں۔ مناطق ان کو کھلی کہتے ہیں۔ تو دوسری بات یہ بھی جان لینا چاہئے کہ کھلی جن افراد کی وجہ سے کھلی ہے ضروری نہیں ہے کہ ان افراد برصادق بھی ہر بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کھلی کا صدق بعض افراد پر محال بھی ہوتا ہے۔ لہذا امکان فرض کھلی کے صدق کا متعیر ہے۔ اور افراد کا نفس الامر میں محقق ہونا ضروری نہیں ہے۔

تولہ و بیان وجہ التسمیۃ۔ وجہ تسمیہ چونکہ کلی اکثر اپنی جزئی کا جز ہوتی ہے جیسے انسان جو کہ نوع یعنی کلی ہے مگر اپنے افراد زید، عمر، بکر کا جزو ہے۔ اس لئے کہ فرد میں دو جزو ہوتے ہیں۔ ماہیت نوعیہ اور شخص۔ ان دونوں سے مل کر جزئی بنتی ہے۔ لہذا کلی اپنی جزئی کے لئے جزو ہوتی ہے۔ اسی طرح حیوان جسم نامی یہ انسان کے جزو ہیں۔ اس لئے کہ نوع اپنی جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے۔ انسان کے لئے حیوان جنس ہے۔ اور انسان کا جزو ہے۔ اسی طرح جسم جنس ہے اور حیوان کا جزو ہے اور جو اجزاء سے مرکب ہو۔ اس کو کلی کہتے ہیں۔ پس کلی جزو ہوتی۔ اور جزئی کلی ہوتی۔

قولہ غالباً۔ سے مراد اکثر ہے۔ اس لئے کہ جنس، نوع، اور فصل اپنے افراد کا جزو ہوتی ہیں۔ عرض عام اور خاصہ اپنے افراد کا جزو نہیں ہوتیں۔ اس لئے مذکورہ بالا قاعدہ اکثری ہے۔ کلی نہیں ہے۔

قولہ کلیۃً الشئ۔ وجہ تسمیہ کا یہ دوسرا مقدمہ ہے۔ یعنی کسی شئی کا کلی ہونا۔ جزئی کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی کلی جزئی اور غیر جزئی پر صادق آنے کی وجہ سے کلی ہوتی ہے۔ جس طرح جزئی اضافی۔ جو کہ وہ مفہوم ہے جو اخص تحت الاعم ہو۔ تو کلی جزئی اضافی اور اس کے غیر کو شامل ہوتی ہے۔ لہذا کلی اپنے کل کی طرف منسوب ہوئی اور جو کل کی طرف منسوب ہو اس کو کلی کہتے ہیں۔ اس طرح شئی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار

سے ہوتا ہے۔ جیسے جزئی اضافی میں کھلی کا لحاظ ہوتا ہے۔ تو وہ جزر کی طرف منسوب ہوئی۔ اور جو جزر کی طرف منسوب ہو اس کو جزئی کہتے ہیں۔

واعلم ان الکلیۃ۔ معنی کلیت و جزئیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں۔ اور بواسطہ معانی الفاظ کلیت و جزئیت کے ساتھ موصوف ہو جاتے ہیں۔

قال والکلی اما ان یکون تمام ماہیۃ ماتحتہ من الجزئیات اود اخلافہا اود خارجا عنها و الاول هو النوع سواء کان متعدد الاشخاص وهو المقول فی جواب ما هو بحسب الشوکی و الخصوصیۃ معا کالانسان او غیر متعدد الاشخاص وهو المقول فی جواب ما هو بحسب الخصوصیۃ المخصۃ کالشمس فہو اذن کلی مقول علی واحد او علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما هو۔

**ترجمہ** ماتن نے کہا ہے کہ کلی یا توان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی۔ جو اس کے تحت میں مندرج ہیں۔ یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی۔ اول نوع ہے۔ خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ بولی جاتی ہے ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے جیسے انسان۔ یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور وہ بولی جاتی ہے ماہو کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے جیسے شمس۔ پس نوع وہ کلی ہے جو بولی جائے ایک پر یا متفق الحقائق کثیرین پر ماہو کے جواب میں۔

**تشکیہ** قولہ والکلی۔ منطبق میں اصالة کلیات ہی سے بحث ہوتی ہے۔ جزئیات کا ذکر کلی ہی کی مزید وضاحت کے لئے ہوتا ہے۔ کیونکہ و بضم با تین الاشیاء۔ اور جزئی اضافی سے بحث اس لئے کرتے ہیں کہ یہ اکثر کلی ہوتی ہے۔ اور محض کلیات سے بحث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلیات کے احوال سے پائیدار کمال حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ کلی کے افراد وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے ہیں بخلاف جزئیات کے ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ فنا ہوتے رہتے ہیں۔ اور فنا کے بعد ان کے احوال کے علم کا کوئی فائدہ نہیں رہتا دوسری وجہ یہ ہے کہ جزئیات میں کثرت اتنی ہوتی ہے کہ ہر ایک کی تفصیل کے عمر نوح جا پہلے۔ نیز جزئیات میں غیر معمولی اختلاف ہونے کی بنا پر ان کو کسی مضابطہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا۔ تیسری وجہ خود شارح بیاں الگ

اقول انک قد عرفت ان الغرض من وضع هذه المقالة معرفة كيفية اقتناص المعلومات النقصية من المعلومات النقصية وهي لا تقتصر بالجزئیات بل لا يبحث عنها في العلوم لتغيرها وعدم الضباط فلهذا اصار نظر المنطق مقصورا على بيان کلیات وضبط اقسامها۔

**ترجمہ ۱** بیشک تم نے پہچان لیا ہے کہ اس مقالہ کے لکھنے کی غرض جمہولات تصوریہ کے حاصل کرنے کی کیفیت کا معلوم کرنا ہے۔ معلومات تصوریہ سے۔ اور وہ یعنی معلومات تصوریہ جزئیات سے حاصل نہیں کیا جاسکتی۔ بلکہ ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی ان کے مقبر ہونے اور منقبض نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی چونکہ جزئیات بدلتی رہتی ہیں اور ان میں کوئی انضباط بھی نہیں ہوتا۔) اس لئے منطقی کی نظر کلیات کے بیان اور ان کے اقسام کے انضباط پر منحصر ہو گئی۔

**تشریح** منطقی میں اصالت کلیات سے بحث کی جاتی ہے۔ ماتن نے اس دعویٰ کی یہ تیسری وجہ بیان کی ہے۔ اس دلیل سے ایک اعتراض کا دفعہ بھی ہو گیا۔

اعتراض یہ تھا کہ ماتن نے مقالہ اولیٰ کو مفردات کی بحث میں منعقد کیا ہے۔ اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلیات بلور جزئیات۔ لہذا اس مقالے میں ان دونوں سے بحث ہونا چاہئے۔ جبکہ ماتن نے صرف کلیات کا ذکر کیا ہے۔ اور جزئیات کو ترک کر دیا ہے۔

**الجواب**۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس مقالے کی غرض یہ ہے کہ مجہول تصوری کو معلوم تصوری سے حاصل کرنے کی کیفیت معلوم کی جائے تو اس پر وہی احوال ذکر کرنا چاہئے۔ جن کا کسب والیصال میں داخل ہو۔ اور کسب والیصال میں جزئیات کا دخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جزئیات نہ کا سب ہوتے ہیں اور نہ کسب اس لئے مناطہ کی نظر کلیات کے بیان پر منحصر ہو گئی۔ اور جزئیات کو ترک کر دیا گیا۔

**دھی لاقتنص**۔ اقتناص کے معنی شکار کرنا۔ مراد حاصل کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جمہولات کو جزئیات سے نہیں حاصل کیا جاسکتا۔ کلی مجہول کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ کہ اگر وہ جزئی اس کلی کا ایک فرد ہے۔ تو لازم آئے گا کہ خاص اپنے عام کے لئے موصول ہے۔ اور اگر یہ جزئی کسی دوسری کلی کا فرد ہے تو لازم آئے گا کہ ایک مبائن دوسرے مبائن کا کا سب ہے اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نامعلوم جزئی کو معلوم جزئی سے حاصل کیا جائے۔ تو یہ اس لئے جائز نہیں کہ جزئیات مادیہ کا اور اک حواس خمسہ ظاہرہ سے کیا جاتا ہے۔ اور جزئیات معنویہ کا اور اک حواس باطنیہ سے کیا جاتا ہے۔ اور ایک چیز کا احساس دوسری چیز کے لئے احساس کے لئے موصول نہیں ہوا کرتا۔

**اعتراض**۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ قضیہ شقیہ جو شکل اول میں کبھی صغریٰ۔ اور کبھی کبریٰ بنتا ہے۔ اور اس سے کسب اکتساب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ موضوع اس کا جزئی ہوتا ہے۔ معلوم ہوا جزئی مادی کا سب ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہذا بکر و بکر انسان۔ نتیجہ نکلے گا کہ ہذا انسان۔

**الجواب**۔ جزئی کا سب ہونے کی نفی سے۔ کسب معتبر کی نفی ہے۔ مطلق کسب کی نفی مراد نہیں ہے یعنی کسب معتبر صرف کلیات میں ہوتا ہے

قولہ بل لا یبحث۔ جزئی سے بحث نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی جزئی کو موضوع بنا کر اس کے احوال

میں سے کسی مال کو اس کا عمل نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ مسائل منطقی میں مومنومات صرف کلیات ہوا کرتے ہیں۔  
شیخ نے شفاء میں لکھا ہے کہ ہم جزئیات میں غور فکر کرتے ہیں مشغول نہ ہوں گے۔ اس طرح وہ اول تو غیر  
متناہی ہیں۔ ان کا احصاء ناممکن ہے۔ دوم یہ ہے کہ ان کے احوال تبدیل ہوتے ہیں۔

فالکلی اذا نسب الی ماتحتہ من الجزئیات فاما ان یکون نفس ماہیتہا وادخل فیہا اوجہا خارجا عنہا  
والداخل یسمی ذاتیا والخارج عرضیا واما یقال الذاتی علی ما لیس بخارج وھذا اعم من الاول  
والاول ای الکی الذی یکون نفس ماہیۃ ماتحتہ من الجزئیات ھو النسخ کا الانسان فانه نفس ماہیۃ  
زاید و عمر و مکر و غیرہا من جزئیاتہ وھی لا تزید علی الانسان الا بعوارض مشخصۃ خارجۃ  
عنہ بما یمتاز عن شخص اخر۔

**ترجمہ** ہیں کلی جب نسبت کی جائے۔ اپنے ماتحت جزئیات کی جانب پس یا وہ ان کی عین ماہیت  
ہوگی۔ (یعنی کلی اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی)۔ یا ان میں داخل ہوگی۔ (یعنی  
جزئیات کی جز ہوگی)۔ یا ان سے خارج ہوگی۔ (یعنی کلی اپنے ماتحت جزئیات کی حقیقت سے خارج ہوگی۔  
والداخل یعنی ذاتیہ۔ اور داخل کا نام ذاتی رکھا جاتا ہے۔ اور خارج کا نام عرضی رکھا جاتا ہے۔  
وسما یقال۔ اور بسا اوقات ذاتی کہا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو جو خارج نہ ہو۔ اور ذاتی کے یہ معنی  
اعم ہیں اول سے۔ اور اول یعنی وہ کلی جو اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو۔ تو وہ نوع ہے۔ جیسے الانسان  
اس لئے کہ وہ (انسان) زید و عمر و بکر کی عین ماہیت ہے۔ اور وہ انسان سے زائد نہیں ہے۔ (یعنی جو حقیقت  
انسان کی ہے وہی بعد حقیقت زید و عمر و بکر کی ہے)۔

الابوارض مشخصۃ۔ لیکن ان عوارض میں کہ جو مشخص ہیں اور انسان سے خارج ہیں (یعنی انسان  
کی حقیقت سے خارج ہیں) کہ ان عوارض مشخصہ کی وجہ سے وہ دوسرے مشخص اور ممتاز ہوتا ہے۔

**تشریح** قولہ اذا نسب الی ماتحتہ۔ ماتحت سے مراد مایمکن علیہ ہے۔ یعنی کلی جن کا تمویل بنتی ہے  
اسی طرح جزئیات سے افراد کلی مراد ہیں جیسے انسان کے افراد زید و عمر و بکر وغیرہ ہیں  
اور کلی کی نسبت جب اس کے ماتحت افراد و جزئیات کی جانب کی جائے۔ تو اس کی تین صورتیں نکلتی  
ہیں۔ اور کلی اپنی جزئیات کی عین حقیقت ہوگی۔ یا داخل حقیقت ہوگی۔ یا ماہیت سے خارج ہوگی۔ اول  
کو نوع کہتے ہیں اس لئے کہ نوع اپنے ماتحت افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔ جیسے انسان زید و بکر وغیرہ  
کی عین ماہیت ہے۔

دوسری کی دو قسمیں ہیں۔ اول جنس۔ دوم فصل۔ اور تیسری صورت کی بھی دو قسمیں ہیں۔

اول خاصہ۔ دوم عرض عام۔ یہ سب کلیات خمسہ کے نام سے مشہور ہیں  
 قولہ نفس ماہیتہا۔ شئی کو خصوصیات خارجیہ سے مجرد کرنے کے بعد جو اس شئی کا مفہوم باقی رہے وہ اس شئی کی ماہیت  
 ہے مثلاً زید سے رنگ۔ موٹاپا۔ لمبائی۔ چوڑائی۔ وغیرہ خصوصیات سے الگ کر دیا جائے۔ تو زید نفس انسان باقی رہ  
 جاتا ہے۔ یہی زید کی انسان محض ہونے کی ماہیت ہے۔  
 قولہ الداخل۔ ذاتی اس کو کہتے ہیں۔ جو ماہیت میں داخل ہو۔ دوسرا اطلاق ذاتی کا یہ ہے کہ جو ماہیت  
 سے خارج نہ ہو خواہ اس ماہیت میں داخل ہو یا نہ ہو۔ پہلے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق صرف جنس اور فصل  
 پر ہوگا۔ نوع کو ذاتی نہ کہا جائے گا۔ کیونکہ انسان جو عین ماہیت ہے۔ مگر داخل ماہیت نہیں ہے۔ اس لئے  
 کہ قاعدہ ہے کہ شئی اپنے نفس پر داخل نہیں ہو سکتی۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق جنس۔ فصل  
 اور نوع تینوں پر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر نوع اپنے نفس میں داخل نہیں ہے۔ تو خارج بھی نہیں ہے۔

ثم النوع لایحی اما ان یکون متعدد الاشخاص فی الخارج اولایکون فان کان متعدد الاشخاص فی  
 الخارج فهو المقول فی جواب ما هو بحسب الشکوۃ والخصوصیۃ معالان السؤال بها هو عن الشئی انہا  
 ہو لطلب تمام ماہیتہ وحقیقۃ فان السؤال سوالا عن شئی واحد کان طالبا لتمام الماہیۃ المختصۃ بہ  
 وان جمع بین شئین واشیاء فی السؤال کانتا طالبا لتمام ماہیتہا وتمام ماہیۃ الاشیاء انہا یکون بتمام  
 الماہیۃ المشتركة بینہا ولہا کان النوع متعدد الاشخاص کالانسان کان ہو تمام ماہیۃ کل واحد  
 من افرادہ فاذا سئل عن زید مثلا بما ہو کان المقول فی الجواب الانسان لانه تمام الماہیۃ  
 المختصۃ بہ وان سئل عن زید وعمرو بما ہما کان الجواب الانسان ایضا لانه تمام ماہیتہما  
 المشتركة بینہما فلا یجزم یکون مقولا فی جواب ما ہو بحسب الخصوصیۃ والشکوۃ معا وان لو کان  
 متعدد الاشخاص بل ینحصر نوعہ فی شخص واحد کالشمس کان مقولا فی جواب ما ہو بحسب الخصوصیۃ  
 المختصۃ لان السائل بها هو عن ذلک الشخص لایطلب الا تمام الماہیۃ المختصۃ بہ اذ لا فردا قولہ  
 فی الخارج حتی یجمع بینہ وبلین ذلک الشخص فی السؤال حتی یکون طالبا لتمام الماہیۃ المشتركة۔

**ترجمہ** پھر نوع خالی نہیں ہے کہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی۔ (یعنی اس کے افراد خارج میں  
 متعدد ہوں گے) یا نہ ہوں گے۔ پس اگر نوع خارج میں متعدد الاشخاص ہے۔ تو پس وہ  
 ماہو کے جواب میں باعتبار شریک ہونے۔ اور باعتبار خاص ہونے کے ساتھ ساتھ بولی جائے گی۔ اس لئے  
 کہ شئی کا سوال ماہو کے ذریعہ تمام ماہیت (تمام حقیقت کو معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ پس اگر سوال  
 شئی واحد سے ہو تو وہ سوال اس تمام ماہیت کا ہوگا۔ جو اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور اگر سوال میں

دو چیزوں کو جمع کر لیا جائے۔ یا چند اشیاء کو جمع کر دیا جائے۔ تو اس شئی واحد اور دیگر اشیاء کی تمام ماہیت سے سوال درحقیقت تمام اس ماہیت کا ہوگا۔ جو ان کے درمیان مشترک ہے۔

دلہا کا ان النوع متعدد الاشخاص کا انسان۔ اور جب نوع متعدد اشخاص والی ہو۔ جیسے انسان (کہ اس کے افراد خارج میں کثیر ہیں) تو وہ اپنے ماتحت افراد کی تمام ماہیت ہوگی۔ پس جب مثلاً نذیر سے ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ (اور کہا جائے کہ کرزید ماہو) تو انسان ہی جواب میں بولا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ (یعنی انسان) تمام ماہیت محققہ ہے زید کے ساتھ۔ اور اگر زید عمر سے ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب میں انسان ہی بولا جائیگا۔ اس لئے کہ انسان دونوں کی کمال ماہیت سے اور دونوں کے درمیان مشترک ہے۔

فلا جرم ان یكون مقولاً فی جواب ما هو۔ تو لا محالہ وہ (انسان) ماہو کے جواب میں بولا جائیگا۔ باعتبار خصوصیت کے بھی اور باعتبار شرکت کے بھی ساتھ ساتھ۔

وان لم یکن متعدد الاشخاص۔ اور اگر نوع متعدد افراد والی نہ ہو بلکہ اس کی نوع مشخص افراد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ نوع محمول ہوگی جواب میں ماہو بحسب الخصوصية المختصة۔ اس لئے کہ ماہو سے سوال کرنے والا طلب کرتا ہے۔ مگر تمام اس ماہیت کو جو اس کے ساتھ خاص ہے۔ کیوں کہ اس کا دوسرا کوئی فرد اس کے علاوہ موجود نہیں ہے کہ سوال کرنے والا اپنے سوال میں اس کو اس کے ساتھ جمع کرے۔ تاکہ وہ تمام ماہیت مشترکہ کا سوال کرنے والا ہو جائے۔

**تشبیہ** قولہ ثم النوع۔ ماتن نے نوع کی دو قسمیں کی تھیں۔ شارح نے اس کی تشریح کی ہے کہ نوع

دو معانوں سے خالی نہیں۔ اول متحد الاشخاص ہوگی۔ یا متحد الاشخاص ہوگی۔ اول کی مثال شمس ہے کہ اس کا خارج میں صرف ایک فرد ہے۔ دوسرے کی مثال انسان ہے کہ اس کے افراد خارج میں کثیر موجود ہیں۔ اعراض۔: نوع کی ایک تیسری قسم بھی ہے۔ یعنی وہ کلی ہے جس کے افراد بالکل موجود نہیں ہیں بلکہ ان کی انواع موجود ہیں۔ جیسے الکلی نوع میں کلی کے افراد اشخاص نہیں بلکہ انواع ہیں یعنی انسان فرس۔ غنم۔ بقرة وغیرہ الخب۔: نوع کے افراد باعتبار مضمون اشخاص اور باعتبار صدق کے انواع ہیں۔ اور اگر اعتبارات کا فرق نہ ہوتا تو حکمت کے مسائل ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ لولا الاعتبار لبطلت الحکمة

قولہ فان کان متعدد الاشخاص۔ مناطہ کی اصطلاح میں لفظ ماہو کے ذریعہ پوری حقیقت دریافت کی جاتی ہے۔ لہذا جب صرف شئی واحد کا سوال کیا جائے۔ تو نوع جواب میں محمول ہوگی۔ اس لئے شئی کی ماہیت نوع ہے۔ اور اگر سوال میں متعدد اشیاء ہوں اور حقیقت سب کی ایک ہو یعنی سب متفقہ الحقائق ہوں تو اس وقت بھی نوع جواب میں بولی جائے گی۔ اس لئے کہ ان متعدد اشیاء کی تمام ماہیت نوع ہے۔ اب اگر نوع متحد الاشخاص ہے۔ اور اس کے متعدد افراد میں سے کسی ایک فرد کی بابت سوال کیا جائے تو جواب میں نوع باعتبار

خصوصیت کے بولی جائے گی۔ اگر سوال میں متعدد افراد کو جمع کر دیا گیا ہو تو باعتبار شرکت کے وہی نوع بولی جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ متعدد اشخاص والی نوع خصوصیت محض و شرکت ہر دو کے امتیاز سے ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ اور وہ نوع جو متحد الاشخاص ہے۔ وہ صرف خصوصیت محض کے لحاظ سے محمول ہوگی باعتبار شرکت جواب میں محمول نہ ہوگی۔ فلا جرم۔ اس کے معنی ضروری۔ اور یقینی کے ہیں مگر کبھی قسم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے لاجرم لاغفلت کذا۔ میں بخدا ایسا کروں گا۔ لاجرم یعنی لا بُد کے ہے۔

واذا علمت ان النوع ان تعددت اشخاصه في الخارج كان مقولا على كثرين في جواب ما هو كالانسان وان لم تعدد كان مقولا على واحد في جواب ما هو فهو اذن كلي مقول على واحد او على كثرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فالكل جنس وقولنا مقول على واحد ليدخل في الحد النوع الغير المتعدد الاشخاص وقولنا او على كثرين ليدخل النوع المتعدد الاشخاص وقولنا متفقين بالحقائق ليخرج الجنس فانه مقول على كثرين متفقين بالحقائق وقولنا في جواب ما هو ليخرج الثلاثة الباقية اعني الفصل والخاصة والعرض العام لانها لا تقال في جواب ما هو۔

## ترجمہ

اور جب کہ تو نے جان لیا کہ نوع اگر اس کے اشخاص (افراد) خارج میں متعدد ہوں تو وہ ماہو کے جواب میں کثیرین پر محمول ہوگی جیسے الانسان کہ انسان نوع ہے۔ اس کے افراد متعدد ہیں اس لئے کہ ماہو کے فریہ جب کثیر افراد سے سوال کیا جائے گا تو انسان جواب میں بولا جائیگا۔  
وان لم تعدد۔ اور اگر نوع کے افراد متعدد نہ ہوں تو وہ ایک پر بولی جائے گی (ماہو کے جواب میں۔  
فہو اذن کلی: پس وہ یعنی کلی اس وقت کلی ہے جو ایک پر یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ پس کلی جنس ہے۔ اور ہمارا قول مقول علی واحد اس واسطے ہے تاکہ تعریف میں وہ نوع بھی داخل ہو جائے۔ جو غیر متعدد الاشخاص ہے۔ اور ہمارا قول او علی کثرین۔ اس لئے کہ تاکہ نوع متعدد الاشخاص تعریف میں داخل ہو جائے۔ اور ہمارا قول متفقین بالحقائق کی قید اس لئے ہے کہ تاکہ جنس خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ وہ (یعنی جنس) کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے۔ اور ہمارا قول فی جواب ماہو اس لئے کہ تاکہ کلی کی تین باقی قسمیں خارج ہو جائیں۔ یعنی فصل۔ خاصہ۔ عرض عام کیوں کہ یہ تینوں ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتیں۔

## تشریح

قول متفقین بالحقائق۔ لفظ حقائق کے بجائے حقیقہ اس لئے کہا ہے کہ کیوں کہ نوع کے افراد کے لئے چند حقائق نہیں ہوا کرتے۔ حقیقت صرف ایک ہی ہوتی ہے۔ فرض کیجئے اگر زید کے چند اعتبارات ہوں مثلاً بھائی ہونا۔ بیٹا ہونا۔ شوہر ہونا وغیرہ تو کیا زید کو جمع سے تعبیر کیا جاسکتا ہے

ظاہر ہے اعتبارات خواہ کتنے ہی ہوں۔ نئی واحد ہی رہتی ہے۔ اس لئے حقائق متعدد اعتبار ہونے کی بنا پر جمع نہیں لائی جاسکتی۔

قولہ المشلثة الباقیة۔ تینوں کلیات۔ عرض عام۔ خاصہ۔ اور فصل جس طرح ماہو کی قید سے خارج ہو جاتی ہیں۔ متفقین بالحقائق سے بھی خارج ہیں۔ البتہ متفقین کی قید سے فصل بعید خارج ہوتی ہے۔ (یعنی قابل العباد ثلاثہ زانی۔ حساس وغیرہ) اسی طرح جنس کا خاصہ جیسے مائٹی ہونا خارج ہوتا ہے۔ اور ماہو کی قید سے فصل قریب و بعید مطلقاً خارج ہو جاتی ہیں۔

قولہ لانہا لا تقال۔ ماہو کے جواب میں اسی شئی کے جواب میں عرض عام نہیں بولا جاتا۔ یعنی محمول نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عرض عام نہ تو تمام ماہیت ہے نہ ہی میسر ہے۔ اور فصل و خاصہ چونکہ تمیز دیتے ہیں۔ اسی لئے وہ اسی شئی کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔ اس لئے ماہو کی قید سے یہ تینوں خارج ہو گئے۔

وهناك نظردھوان احد الامرین لازم اما اشتغال التعریف علی امر مستدرک واما ان لا یكون التعریف جامعاً لان المراد بالکثیرین ان کان مطلقاً سواء کان موجودین فی الخارج اولم یکونوا فی الخارج ان یكون قوله المقول علی واحد من ائد لخصوا لان النوع الغیر المتعدد الاشخاص فی الخارج مقول علی کثیرین فی الذهن وان کان المراد بالکثیرین موجودین فی الخارج یخرج عن التعریف الانواع التي لا وجود لها فی الخارج اصلاً کالعنقاء فلا یكون جامعاً۔

**ترجمہ** اور یہاں پر نظر ہے (اعتراض ہے) اور وہ یہ ہے کہ دو امور میں سے ایک بھی لازم آتا ہے۔ یا تعریف کہ مستدرک پر مشتمل ہے۔ (یعنی تعریف میں بعض الفاظ زائد ضرورت ذکر کئے گئے ہیں) اور یا پھر تعریف جامع نہیں ہے۔ لان المراد بالکثیرین۔ کیونکہ کثیرین سے مراد اگر مطلق ہے۔ برابر ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں۔ یا نہ ہوں تو لازم آتا ہے کہ ماتن کا قول المقول علی واحد "نائد ہو۔ بیکار ہو بے فائدہ ہو۔ اس لئے کہ وہ نوع جو غیر متعدد الاشخاص فی الخارج ہے۔ وہ کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے۔ اور اگر کثیرین سے مراد موجودین فی الخارج ہے۔ تو تعریف سے تمام وہ انواع خارج ہو جاتی ہیں۔ جن کا وجود خارج میں بالکل نہیں ہے۔ جیسے عنقاء پس تعریف جامع نہ رہی۔

**تشریح** قولہ وھناک نظردھوان۔ ماتن نے جمہور مناطقہ کے خلاف نوع کی تعریف کی ہے۔ انہوں نے المقول علی واحد کی قید بڑھادی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ تاکہ نوع کی تعریف میں وہ نوع بھی داخل ہو جائے جس کا ایک ہی فرد موجود ہے۔ مگر شارح نے اس پر اعتراض وارد کیا ہے کہ



اس تعریف میں بعض الفاظ ضرورت سے زائد درج کر دیئے گئے ہیں۔ اور اگر استدلال ان قیود کو مقید بنا دیا جائے تو تعریف جامع نہیں رہتی۔

اعراض کا ماحصل یہ ہے کہ نوع کی تعریف میں کثیرین متفقین بالمقتائق فی جواب ما ہو کے الفاظ ہیں۔ اس میں کثیرین سے کیا مراد ہے اگر مراد عام ہو تو یعنی موجود فی نفس الامر ہوں یا نہ ہوں یعنی افراد فرضی ہوں تو اس صورت میں المقول علی واحد کی قید بیکار ہے۔ اس لئے کہ تعریف اس قید کے بجائے بھی صادق ہے۔ اس لئے کہ وہ جس کے افراد متعدد ہوں۔ اگر خارج میں افراد موجود نہ ہوں تو مفروض ہونے کی وجہ سے ذہن میں موجود ہیں۔ اس لئے المقول علی کثیرین صادق آئیگا۔ اور اگر کثیرین سے مراد عام نہ ہو۔ بلکہ خاص موجود فی الخارج افراد مراد ہوں تو المقول علی واحد کی قید ہو جائیں گے۔ لیکن تعریف سے وہ نوع خارج ہو جائیں جس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے جیسے عقار۔

قولہ احد الامورین۔ دو خرابیاں لازم تو آتی ہی ہیں۔ تیسری خرابی اور بھی لازم آتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ استدراک اور تعریف میں خلل اور معترف میں تخصیص۔

علی امر مستدرک۔ تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ ہے لیکن اس کو خطا سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ شارح نے کہا ہے اور الصواب اس کی دلیل ہے۔ کیوں کہ صواب خطا کے مقابلے میں ہی بولا جاتا ہے۔

الجواب۔ اس کو خطا اس عنوان سے کہا جاتا ہے کہ امر مستدرک کا استعمال گویا امر غریب کا تعریف میں ذکر کرنا ہے۔ یعنی تعریف میں غریب ناما لوس الفاظ ذکر کرنے کی بنا پر سامع کو اضطراب ہو جاتا ہے۔ اس لئے قاعدہ یہی ہے کہ تعریف میں جامع الفاظ اور با معنی ہوتے ہیں۔ اور تعریف زائد الفاظ سے خالی ہوتی ہے قولہ نہ اند احشوا۔ اگر لفظ زائد ہو اور اس کا زائد ہونا متعین ہو تو اس کو اصطلاح میں متشو کہا جاتا ہے۔ اور مگر زائد ہونا متعین نہ ہو تو اس کو تطویل کہتے ہیں۔

قولہ کالعنقاع۔ عنقار ایک بڑا پرندہ ہے جس کا نام تو مشہور ہے۔ مگر جسم اس کا نام معلوم ہے۔ منطلقہ اس کا وجود فی الخارج ممکن مانتے ہیں مگر پایا نہیں جاتا۔

عنقار حیوۃ الحیوان میں لکھا ہے کہ عنقار ایک عجیب و غریب پرندہ ہے۔ جو پہاڑ کی چٹانوں کے مساوی بڑے بڑے اندر سے دیتا ہے۔

عنقار اس کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی گردن طوق کی طرح سفید ہوتی ہے۔ مگر علامہ قزوینی نے لکھا ہے کہ یہ بدن کے لحاظ سے اعظم الطور ہے۔ اور ہاتھی کو اس طرح جو بچ میں اٹھا کر اڑ جاتا ہے جیسے جو بچے کو چیل اڑا لے جاتی ہے۔ زمانہ قدیم میں اس کا وجود تھا۔ جانوروں اور پرندوں کو لے بھاگتا تھا۔ اور البقار عکبری کی روایت شرح مقامات کے مطابق یہ پرندہ ایک روز ایک لڑکی اور ایک لڑکا

کو اڑائے گیا۔ تو ان کے والدین نے حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے جن کا زمانہ فترۃ کا زمانہ ہے، یعنی بنی آخر الزماں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان ان کا زمانہ ہے۔ انہوں نے اس پرندے کے حق میں بدو عافرمائی۔ تو حق تعالیٰ نے اس پرندے کو خط استوار کے آگے محرمیٹ کے بڑا سرک جانب منتقل کر دیا۔ جہاں لوگوں کی رسائی نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے اڑنے سے ایسی آواز آتی ہے جیسے تیز آندھی کی۔ دو ہزار سال تک زندہ رہتا ہے۔ اور پانچ سو برس کے بعد جوڑا اختیار کرتا ہے۔ الغرض عقار کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زلمے میں اس پرندے کو پیدا فرمایا۔ اس کے چار بازو انسانی چہرہ۔ اور اسی جیسا جوڑا بھی عطا کر دیا۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ میں نے دو عجیب و غریب پرندے پیدا کئے ہیں۔ اور ان کا رزق بیت المقدس کے علاقے کے جانوروں کو مقرر کر دیا ہے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات ہو گئی۔ تو یہ پرندے نجد و حجاز کی جانب منتقل ہو گئے۔ اور جانوروں کو کھانے اور بچوں کو لے لگے تو لوگوں نے خالد بن سنان عیسیٰ سے شکایت کی وہ مستجاب الدعوات تھے انہوں نے ان کے حق میں بدو عافرمائی تو حق تعالیٰ نے اس پرندے کی نسل ختم فرمادی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

والصواب ان یحذف من التعريف قوله على واحد بل لفظ الكلى ایضاً فان المقول على كثرين  
یعنی عنده ویقال النوع هو المقول على كثرين متفقين بالحقیقة فی جواب ما هو ۛ یكون كل نوع  
مقولا فی جواب ما هو بحسب الشریكة والخصوصیة معاً۔

**ترجیح کے** اور درست یہ ہے کہ تعریف سے اس کے قول علی واحد کو حذف کر دیا جائے۔ بلکہ لفظ  
"الکلی" بھی۔ اس لئے کہ المقول علی کثرین نے اس سے مستثنیٰ کر دیا ہے۔ (الکلی کی حاجت  
نہیں رہتی) اور کہا جائے کہ نوع وہ ہے جو کثرین متفقین بالحقیقة پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔  
اور اس وقت ہر نوع ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ بحسب الشریكة اور بحسب الخصوصیة  
دونوع اعتبار سے (نیز نفاضی کے اعتراض اب اس تعریف میں وارد نہ ہوں گے)۔

**تشکیک** والصواب ان یحذف۔ متان کی تعریف پر المقول علی واحد کے الفاظ مذکور رہتے ہیں  
پر اعتراض وارد ہوا تھا۔ ان کو تعریف سے حذف کر دیا جائے جیسا کہ جمہور نے کیا  
نیز تعریف سے لفظ کلی بھی حذف کر دینا مناسب ہے۔ پس اس قدر کہدینا کافی ہے کہ النوع ھو  
المقول علی کثرین متفقین علی الحقیقة فی جواب ما هو۔ نوع وہ ہے جو کثرین متفقین بالحقیقة پر

ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ شارح نے لفظ کلی کو صنف کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے المقول علی کثیرین اس مفہوم کو پورا کر رہا ہے  
 فاعدا۔ یہ تعریف جمہور کے تعریف کے مطابق بھی ہو جائیگی۔ نیز نوع کے افراد اگر کثیر ہوں گے تو باعتبار  
 شرکت کے ماہو کے جواب میں محمول ہو جائے گی۔ اور اگر اس نوع کے افراد کے بجائے فرد واحد ہو تو باعتبار  
 خصوصیت کے نوع ماہو کے جواب میں محمول ہوگی۔ اور کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔  
 صاحب میر کی رائے ہے کہ المقول علی کثیرین سے کلیات کی تعریف میں مقول بالقوة ہے تاکہ تعریف میں  
 وہ کلیات بھی شامل ہو جائیں جن کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔

والمم لہا اعتبار النوع فی قوله فی جواب ماہو بحسب الخارج قسمہ الی ما یقال بحسب الشوكة والخصوصیة  
 والی ما یقال بحسب الخصوصیة المحضة وهو خروج عن هذا الفن من وجهین اما اولاً فلان نظر الفن  
 عام یشمل المواد کما فی التخصیص بالنوع الخارجی ینافی ذلک واما ثانیاً فلان المقول فی جواب ماہو بحسب  
 الخصوصیة المحضة هو عندہما الحد بالنسبة الی المحدود وقد جعلہ من اقسام النوع۔

**ترجیمہ** اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جبکہ اپنے جواب ماہو سے نوع کا باعتبار خارج کے اعتبار کیا ہے  
 تو اس نے تقسیم کر دیا اس کو (یعنی نوع کو) ما یقال بحسب الشوكة والخصوصیة کی طرف  
 اور ما یقال بحسب الخصوصیة المحضة کی طرف اور یہ اس فن سے خارج ہے۔ وجہ سے۔  
 اما اولاً۔ اور بہر حال وجہ اول تو اس لئے کہ فن کی نظر عام ہے۔ جو تمام مواد کو شامل ہے۔ پس نوع  
 خارجی کے ساتھ اس کے منافی ہے۔

واما ثانیاً۔ اور بہر حال دوسری وجہ تو اس لئے کہ ماہو بحسب الخصوصیة کے لحاظ سے مقول  
 تو وہ ان کے (مناطق کے) نزدیک صنف ہے۔ بہ نسبت محدود کے حالانکہ اس کو نوع کی اقسام میں شمار  
 کر لیا ہے۔

**تشریح** والمصنف لہا اعتبار۔ ماتن کی غلطی کی منشا کیا تھی۔ اس جگہ اسی کو بیان کرتے ہیں  
 ماتن نے باعتبار خارج کے نوع کا اعتبار کرتے ہوئے نوع کی دو قسمیں کر دی ہیں۔

اول نوع متعدد اشخاص والی جو باعتبار شرکت اور باعتبار خصوصیت دونوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے  
 دوسری وہ نوع جو متحد الافراد ہے جو ماہو کا جواب باعتبار خصوصیت محضہ کے ہتی ہے۔ اور المقول علی واحد  
 کے الفاظ کا اضافہ ماتن نے اسی نوع متحد الافراد کو داخل کرنے کے لئے کیا ہے۔ جب کہ علماء منطق کے  
 نزدیک ہر نوع باعتبار شرکت والخصوصیة محمول ہوتی ہے۔

قوله اما اولاً۔ تعریف کا اصطلاح فن سے خارج ہونے کی یہ پہلی وجہ ہے کہ منطق کے جملہ قوانین عام

ہوتے ہیں جو تمام مثالوں کو شامل ہوتے ہیں۔ خواہ وہ خارج میں موجود ہوں یا معدوم۔ ممکن ہوں یا ممکن نہ ہوں اور فرض کر لینا ممکن ہو۔ اس جگہ ماتن نے خارجی کی تخصیص کردی جو قواعد عام کے خلاف ہے۔  
خروج عن العن۔ کی دوسری وجہ علماء منطق نے مقول کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ اول۔  
المقول بحسب الخصوصیۃ المحضۃ یہ مدتام میں منحصر ہے۔ خواہ مدلول ہو یا جنس ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو۔ دوسری صورت المقول بحسب الشوکیۃ والخصوصیۃ معاً۔ اس کو نوع میں خاص کر دیا ہے۔ تیسری صورت المقول بحسب الشوکیۃ المحضۃ۔ اس کو جنس کے ساتھ خاص کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے اس مقام پر ماتن پر متعدد اعتراض وارد کئے ہیں۔ ہم ان کو ترتیب وار بیان کرتے ہیں۔ (۱) تعریف امر مستدرک پر مشتمل ہے۔ (۲) نوع کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ (۳) تعریف سے لفظ کلی کو بھی حذف کر دینا مناسب ہے۔ کیوں کہ المقول علی کثیرین اس کے معنی کو پورا کر رہا ہے۔ (۴) ماتن کی تعریف دو وجوہ سے فن سے خارج ہے۔ اول فن کی اصطلاحات عام ہیں۔ اور نوع کو افراد خارجی کے ساتھ خاص کر دینا فن کے منافی ہے۔ دوم قوم نے المقول بحسب الخصوصیۃ المحضۃ کو صرف حد کے لئے خاص کر دیا ہے۔ ماتن نے اس کو نوع کی اقسام میں بھی لے لیا ہے۔

الجواب۔ مذکورہ اعتراضات کا غیر وار جواب ملاحظہ فرمائیے۔ (۱) ماتن نے کوئی لفظ ازائدہ مستند نہیں استعمال کیا۔ بلکہ اس سے نوع کی حقیقت کی مزید وضاحت ہو گئی ہے۔ دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ نوع کی تعریف کو جنس کی تعریف سے بالکل جدا کر دیا گیا ہے۔ کیوں کہ نوع وہ ہے جو ماہوں کے جواب میں ایک پر بولی جائے۔ اور کثیرین پر بھی بولی جائے۔ مگر شرط یہ ہے کہ وہ کثیرین متغیین بالحقائق ہوں۔ اس کے برخلاف جنس ہے۔ جو کہ کثیرین پر بولی جاتی ہے۔ مگر حقائق مختلف ہوتی ہیں دوسرا جواب۔ وہ افراد جو خارج میں موجود نہیں ہیں۔ مذکورہ کلی کی تعریف سے ان کا خارج ہونا اس صورت میں لازم آسکتا تھا۔ جب کہ المقول علی واحد سے مراد الوجود فی الخارج ہوتا۔ اگر موجود عام مراد ہو تو خارج میں ہو یا ذہن میں۔ اور ممکن الوجود ہو یا ممکن الوجود ہو تو تعریف سب کو جامع ہو جائے گی۔

تیسرا جواب۔ مقول علی کثیرین۔ پر کلی کی دلالت اجمالاً ہے۔ اور مقول علی کثیرین کی دلالت کثیرین پر تفصیلی ہے۔ اور اجمال کے بعد تفصیل واقع فی النفس کا فائدہ دیتی ہے۔ الکلی کا ذکر بے فائدہ نہیں ہے۔

چوتھا جواب۔ بسا اوقات کسی خاص دائرہ کے تحت فن کی بعض چیزوں میں تخصیص کردی جاتی ہے جیسا کہ آپ الفاظ کی بحث میں بڑھ چکے ہیں۔ لہذا خاص مصلحت کی بنا پر ماتن نے نوع کی

تعریف میں خارجی کی قید کا اضافہ کر کے مخصوص کر دیا :  
اور وہ یہ ہے کہ فن کی تدوین مطلقاً کسب اشیا کے لئے ہے۔ مگر بالذات مقصود موجودات خارجیہ ہی کا کسب ہے۔ اس لئے کہ معدومات کے احوال کے معلوم کرنے میں کوئی معتد بہ فائدہ نہیں ہے۔

قال وان كان الثاني فان كان تمام الجزء المشترك بينهما وبين نوع اخر فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشكوك المحضة وليس جنسا وسموه بانه كل مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو - اقول - الكلي الذي هو جزء الماهية منحصر في جنس الماهية وفصلها لانه اما ان يكون تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اخر او لا يكون -

## ترجمہ

ماتن نے فرمایا۔ اور اگر ثانی ہو پس اگر تمام جز مشترک ہے۔ اس نوع کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تو پس وہ ماہو بحسب الشکوک المحضة کے جواب میں محمول ہوگی۔ اور اس کا نام جنس رکھا جاتا ہے۔  
وہ سموہ بانہ۔ اور مناطق نے اس کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

اقول۔ اشارہ کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت کا جز ہوتی ہے۔ وہ ماہیت کی جنس اور فصل میں منحصر ہے کیوں کہ اگر وہ تمام جز مشترک ہے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان یا نہیں ہے۔  
تشریح قول وان كان الثاني۔ ماتن نے کلی کی بابت اس کے افراد کے لحاظ سے تین صورتیں بیان کی ہیں۔ اول کلی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوگی۔ دوم ماہیت کا جز ہوگی یعنی داخل ماہیت ہوگی۔ سوم کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ پہلی صورت میں نوع کو بیان کر چکے ہیں۔ اب دوسری صورت کو بیان کرتے ہیں۔

قولہ جزء ماہیۃ الہ۔ جز سے وہ جز مراد ہے جو کہ ماہیت پر محمول ہو اور ظاہر ہے کہ محمول صرف کلی ہو کرتی ہے۔ جزئی محمول نہیں ہوتی اس لئے جز یا جنس ہوگی یا فصل ہوگی کیونکہ ماہیت کا جز یا اس ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہوگا یا نہیں ہوگا اول اور ثانی فصل ہے۔ اور ماہیت کے دو معنی ہیں۔ اول معنی وہ ہیں کہ عقل افراد سے ان معنی کا استزاع کرتی ہے۔ اور وہ معنی تمام افراد میں مشترک ہیں۔ کیونکہ یہ معنی جزئی کو شامل ہیں۔ بلکہ یہاں ماہیت کے پہلے معنی مراد ہیں یا پھر ماہیت سے مراد ماہیاجاب بہ عن السؤال۔ مما ہو یعنی جو ماہو کے جواب میں بولی جائے تو وہ لامحالہ کلی ہے۔

اور جہاں تک جزئی کا سوال ہے تو زید مثلاً جزئی ہے۔ بایں معنی کہ اس میں ماہیت نوعیہ اور تشخص

دونوں پائے جاتے ہیں تو زید ماہیت نوعیہ اور تشخص کا مجموعہ ہے۔  
 قولہ۔ دین نوع آخر۔ نوع آخر سے ایک نوع مراد نہیں ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ جنسیت کے متحقق ہونے کے لئے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اشتراک کافی ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ یہ جنسی کبھی ایک نوع اور کبھی الازاع متعدده میں مشترک ہوتی ہے اس صورت میں وہ جنس قریب ہوتی ہے اور کبھی ماہیت اور دوسری الازاع متعدده میں مشترک ہوتی ہے اس صورت میں وہ جنس بعید ہوتی ہے جیسے جسم مطلق انسان، حیوان، جمادات، نباتات سب میں مشترک، مگر تمام مشترک صفت انسان اور جمادات کے لحاظ سے مشترک ہے، حیوان و نباتات کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ نباتات کیلئے تمام مشترک جسم نامی ہے اور حیوانات کیلئے تمام مشترک حیوان ہے۔  
 خلاصہ یہ ہے کہ مطلق جنس میں صرف یہ کافی ہے کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو۔  
 برابر ہے کہ وہ تمام مشترک ہو بمقابلہ تمام ان افراد کے جو اس ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں یا تمام مشترک نہ ہو۔

والمراد بتمام الجزء المشترك بین الماهیة و بین نوع آخر الجزء المشترك الذی لایکون و ساء جزء مشترك بینہما ای جزء مشترك لایکون جزء مشترك خاصا جاعنه بل کل جزء مشترك بینہما اما ان یکون نفس و ذلک الجنس او جزء منه کالحیوان فانہ تمام الجزء المشترك بین الانسان و الفرس اذ لا جزء مشترك بینہما الا و هو اما نفس الحیوان او جزء منه کالجوہ و الجسم النافی و الحساس و المتحرك بالامادة و کل منہما وان کان مشتركاً بین الانسان و الفرس الا انہ لیس تمام المشترك بینہما بل بعضہ و انہا یکون تمام المشترك هو الحیوان المشمل علی کل۔

**ترجمہ** اور مراد جزر مشترک سے اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان وہ جزر مشترک ہے کہ اس جزر کے سوا دوسرا کوئی جزر ان دونوں کے درمیان جزر مشترک نہ ہو۔ یعنی ایسا جزر مشترک کہ دوسرا کوئی جزر مشترک اس کے علاوہ نہ ہو۔ بلکہ کل جزر مشترک ان دونوں کے درمیان یا تو نفس ہی جزر ہے۔ یا اس جزر کا جزر ہے۔ جسے حیوان کیونکہ وہ انسان، فرس کے درمیان تمام جزر مشترک ہے۔ اس لئے ان دونوں کے درمیان کوئی جزر مشترک اس جزر کے سوا نہیں ہے۔  
**تشریح** قولہ تمام جزء مشترك۔ اس ماہیت اور دوسری ماہیت یعنی نوع آخر کے مابین تمام جزر مشترک سے مراد وہ جزر ہے جو دونوں میں مشترک ہو۔ اور اس جزر کے علاوہ کوئی دوسرا جزر مشترک نہ ہو ایسا جزر جو اس جزر مشترک سے خارج ہو بلکہ صرف وہی ایک جزر دونوں

کے درمیان مشترک ہو۔ دوسرا کوئی جزا ان کے درمیان مشترک نہیں ہے۔ اور اگر کوئی جز موجود ہو تو وہ اسی کا جز ہے۔ مثلاً انسان اور فرس کے درمیان تمام جہز مشترک حیوان ہے۔

اور جوہر، جسم مطلق، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، ان میں سے ہر ایک انسان اور فرس کے جز نہیں۔

مگر اس حیثیت سے کہ یہ حیوان کے اجزاء ہیں۔ لہذا انسان اور فرس کے درمیان تمام جہز مشترک صرف حیوان ہی نکلتا ہے۔

قوله وساءلہ۔ یہ باب ضرب سے معنی یری کے وزن پر وری یری ہے۔ جس کے معنی ہیں چھپانا۔ ورا کہ بھی فاعل کی جانب مضاف واقع ہوتا۔ اور کہ بھی مفعول کی جانب۔ اگر کہ بھی فاعل کی جانب مضاف ہو تو اس کے معنی قدام کے ہیں یعنی آگے ہونا۔ اس لئے کہ جو چیز آگے ہوتی ہے۔ وہ اپنے ماسواہ کے لئے سائر ہوتی ہے لہذا جب ہم نے ورا بکر کہا۔ بمعنی قدام تو اس کے معنی انہی یواری بکر آ کے ہوں گے حق تعالیٰ نے فرمایا۔ ومن وساءلہم جہنم۔ دکان وساءلہم ملکہ۔

اور دوسری صورت میں خلف کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی پیچھے ہونا۔ اس لئے کہ جو چیز پیچھے ہوتی ہے۔ وہ مستور ہوتی ہے۔ پس لفظ ورا ظرف مکان ہے۔ اور اس کے لئے ظرفیت لازم ہے۔ اور اضداد میں سے ہے۔ یعنی ورا بمعنی خلف پیچھے ہونا۔ اور ورا بمعنی قدام آگے ہونا۔ لیکن اکثر اس کا استعمال خلف کے معنی میں ہوتا ہے۔ مگر اس جگہ ورا کے ظرفی معنی مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اسی معنی مراد ہیں یعنی ماتن لئے ورا بکر غیر کے معنی لئے ہیں لایکون غیرہ جز مشترک۔ مگر غیر سے خارج معنی مراد لے نا پڑیگا۔ یعنی لا یکون غیدہ جز مشترک خارجہ جاعندہ۔

مگر بہر صورت یہ شرح شارح کی عبارت کے لحاظ سے بعید ہے۔ صحیح عبارت یہ ہے والمراد بتمام الجزء المشترك وساءل مشترک جزو مشترک خارجہ جاعندہ۔ یعنی تمام مشترک سے مراد علاوہ اس مشترک کے کوئی جز مشترک اس سے خارج نہ ہو۔

یا پھر ورا کے متبادر معنی مراد لئے جائیں یعنی خروج کے۔ مثلاً بولا جاتا ہے کہ بکر ورا البیت۔ بکر گھر سے باہر ہے۔ اس میں نہ مقید کرنے کی حاجت رہتی ہے۔ اور نہ تفسیر کی۔ تفسیر سے صرف اس بات پر نتیجہ ہوگی کہ لفظ ورا خروج کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

قوله الا انہ لیس۔ جوہر جسم نامی، جسم مطلق متحرک بالارادہ ہونا، حساس ہونا، انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمام مشترک وہ جز ہے کہ جس کے علاوہ کوئی جز مشترک نہ ہو۔ اور اگر ہو بھی تو وہ اس تمام جہز مشترک ہی کا جز ہوگا۔ اور جوہر، جسم نامی وغیرہ ایسے نہیں ہیں اس لئے کہ انسان اور فرس کے درمیان جوہر مشترک ہے۔ اور جسم مطلق بھی دونوں میں مشترک ہے مگر

جسم جوہر کا جزر نہیں ہے۔ لہذا جسم نامی جسم مطلق، متحرک بالارادہ، حساس وغیرہ تمام جزر مشترک نہیں ہے۔ بلکہ انسان و فرس کے درمیان تمام جزر مشترک نہیں صرف حیوان ہی ہے۔

وہ بہا یقال المراد بقاء المشترك مجموع الأجزاء المشتركة بينهما كالحیوان فإنه مجموع الجوهر و الجسم النامی و الحساس و المتحرك بالارادة و هي أجزاء مشتركة بين الإنسان و الفرس و هو منقوض بالاجناس البسيطة كالجوهر لانه جنس عالی و لا يكون له جزء حق یصم انه مجموع الأجزاء المشتركة فعبارةنا اسد و هذا الكلام وقع فی البین فلنرجع الى ما كنا فیہ

**ترجمہ** اور بسا اوقات کہا جاتا ہے۔ (یعنی کبھی کبھی یہ بھی کہا جاتا ہے)۔ کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے۔ جو دونوں کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ وہ جوہر جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے۔ اور یہ سب اجزاء مشترک ہیں انسان اور فرس کے درمیان وہ منقوض بالاجناس البسيطة۔ اور یہ قول اجناس بسیطہ سے توڑ دیا گیا ہے۔ جیسے جوہر اس لئے کہ وہ جنس علی ہے۔ اور اس کا کوئی جزر نہیں ہے۔ تاکہ یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ (جوہر) اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے۔ پس ہماری عبارت زیادہ بہتر اور درست ہے اور یہ بات درمیان میں آگئی تھی پس ہم جہاں تھے اس کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ یعنی آمدم بر سر مطلب۔

**تشریح** قول، وہ بہا یقال المراد بقاء المشترك۔ تمام مشترک کے معنی امام رازی نے یہ بیان کئے ہیں۔ تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے۔ جیسے حیوان کہ انسان اور فرس کے درمیان جتنے اجزاء مشترک ہیں یعنی جوہر، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، حیوان ان سب کا مجموعہ ہے۔ شارح نے اس پر رد کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ قول اجناس بسیطہ سے ٹوٹ جاتا ہے۔ یعنی جس ماہیت کا جزر تمام مشترک ہو۔ بالفاظ دیگر جنس قریب بسیط ہو اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ یہ بسیط ہے۔ اجزاء کا مجموعہ کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جسم مطلق کا تمام جزر مشترک یعنی جنس قریب جوہر ہے اور وہ بسیط ہے۔ اس لئے کہ جنس عالی ہے۔ لہذا جوہر پر اجزاء مشترک کا مجموعہ ہونا صادق نہیں آتا ہے۔

الجواب۔ اس نقض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام رازی کی مراد عام ہے۔ خواہ اجزاء مشترک کا مجموعہ حقیقہ ہو یا حکماً ہو۔ باہر معنی کہ جزر مشترک اس سے خارج نہ ہو۔ جیسے علت تامہ میں پایا جاتا ہے۔ یعنی مایة توقف علیہ الشئ۔ اور یہی تعریف علت تامہ بسیطہ کو بھی شامل ہے۔ حالانکہ باری تعالیٰ الخول ان کے عقل اول۔ کے لئے علت تامہ بسیطہ ہیں اور ان کے کوئی جزر نہیں ہے۔



قولہ وہ منقوعہ۔ جنس بسیط سے نقص وارد کرنا زیادہ مضبوط دلیل نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے اجناس بسیط کا تحقق ممنوع ہے۔ اور اگر ان کا انکار کر دیا جائے تو ایک ماہیت کے لئے اجزاء غیر متناہید کا ثبوت لازم آتا ہے۔ اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اس لئے اگر تسلسل لازم آئے گا تو وہ امور عقلیہ میں لازم آئے گا جو عقل کے ختم کرنے سے ختم ہو جائے گا۔

قولہ فی البدیل۔ شارح نے جز ماہیت کو جنس و فصل میں منفر کیا تھا۔ اور پھر اس کی دلیل بیان کی ہے۔ جو مقدموں سے مرکب ہے۔ اول مقدمہ بصورت قضیہ منقطعہ ہے یعنی جزء الماہیة اما ان یکون تمام الجزء المشترك بین الماہیة و بین نوع آخر۔ هو الجنس۔ یعنی جز ماہیت یا تمام جز مشترک ہوگا۔ ماہیت کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تو وہ جنس ہے۔ ورنہ تو وہ فصل ہے اور مقدمہ اول چونکہ تمام مشترک کی تقسیم پر موقوف تھا۔ اس لئے دونوں تفسیریں مع تعلقات درمیان میں بیان کر دی گئیں۔ اور اب مصنف اصل مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

فقول جزء الماہیة ان كان تمام الجزء المشترك بین الماہیة و بین نوع آخر فهو الجنس والا فهو الفصل اما الاول فلان جزء الماہیة اذا كان تمام الجزء المشترك بينهما و بین نوع آخر يكون مقولاً فی جواب ما هو بحسب الشوكة المختصة لانه اذا سئل عن الماہیة وذلك النوع كان المطلوب تمام الماہیة المشتركة بينهما وهو ذلك الجزء واذا افرد الماہیة بالسؤال لم يصح ذلك الجزء لان يكون مقولاً فی الجواب لان المطلوب هو تمام الماہیة المختصة والجزء لا يكون تمام الماہیة المختصة اذ هو ما يتركب الشيء عنه وعن غيره فذلك الجزء انها يكون مقولاً فی جواب ما هو بحسب الشوكة فقط ولا نفی بالجنس الا هذا الحيوان فانه كمال الجزء المشترك بین ماہیة الانسان ونوع آخر كالفرس مثلاً حتى اذا سئل عن الانسان والفرس بما هو كان الجواب الحيوان وان افرد الانسان بالسؤال لم يصح للجواب الحيوان لان تمام ماہیة الحيوان الناطق كالحيوان فقط

**ترجمہ** پس ہم کہتے ہیں کہ جز ماہیت اگر تمام جز مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ جنس ہے ورنہ پس وہ فصل ہے۔

اما الاول۔ بہر حال پہلا تو اس لئے کہ جز ماہیت جب تمام جز مشترک ہو اس ماہیت کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماہیت کے جواب میں محمول ہوگا باعتبار شرکت محمد کے اس لئے کہ جب ماہیت اور اس نوع کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو مطلوب تمام وہ ماہیت ہوتی ہے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور وہ یہی جز ہے۔

واذا افرد الماهية - اور جب مفرد لائی جائے سوال ماہیت سوال میں - (یعنی شئی واحد کو سوال میں ذکر کیا جائے تو یہ جزر ملاہیت نہ کہے گا کہ جواب میں محمول ہوگا)۔

لان المطلوب - اس لئے اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختمہ ہوگی - اور وہ جزر تمام ماہیت مختمہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ جزر ایسا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہوئی ہے - پس وہ جزر محمول ہوگا (لولا جائزہ) فقط ماہو بحسب الشرک کے جواب میں (نہ کہ خصوصیت مختمہ کے جواب میں)

ولانفی بالجنس الاھذا - اور ہم نہیں مراد لیتے جنس سے نیکن انہیں معنی کا - (یعنی جنس سے ہماری مراد صرف یہی ہوتی ہے) - جیسے حیوان کیونکہ حیوان تمام جزر مشترک ہے - انسان کی ماہیت اور لوز آخر جیسے فرس کے درمیان - جیسے جب سوال کیا جائے انسان اور فرس سے ماہما کے ذریعہ تو جواب حیوان ہوگا (یعنی کہا جائیگا الانسان والفرس ماہما تو جواب میں ہوگا الحيوان)

واذا افرد الانسان بالسؤال - اور سوال میں جب انسان کو تنہا ذکر کیا جائے تو جواب میں حیوان درست نہ ہوگا - کیونکہ انسان کی تمام ماہیت الحيوان الناطق ہے نہ کہ الحيوان فقط۔

تشریح قول والاھذا الفصل - اگر وہ جزر تمام مشترک ماہیت اور لوز آخر کے درمیان نہ ہو تو وہ فصل ہے - پھر اس کی دو صورتیں ہیں ۱۔ وہ بالکل مشترک ہی نہ ہو - جیسے ناطق وہ ہوتا ہے کہ دوسری لوز میں بالکل نہیں پایا جاتا - ۲۔ مشترک ہو تمام جزر مشترک نہ ہو - جیسے حساس اور متحرک بالارادہ ہے یہ دونوں ایسے جزر ہیں کہ انسان اور فرس میں مشترک ہیں - مگر تمام مشترک نہیں ہیں - لہذا یہ فصل بعید ہے۔

درسموہ بانہ کلی مقول علی کشیدین مختلفین بالحقائق فی جواب ماہو فلفظ الکلی مستدرک والمقول علی کشیدین جنس للخمسة ويخرج بالكشیدین الجزئی لانه مقول علی واحد فيقال هذا ماہو بقولنا مختلفین بالحقائق يخرج النوع لانه مقول علی کشیدین متفقین بالحقائق فی جواب ماہو وبجواب ماہو يخرج الکلیات البوائی اعنی الخاصة والفصل والعرض العام۔

ترجمہ اور انہوں نے اس کی تعریف کی ہے کہ بیشک وہ (یعنی جنس) وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو (بولی جائے) پس لفظ الکلی مستدرک ہے - زائد ضرورت ہے - اور المقول علی کثیرین پانچوں کلیات کے لئے جنس ہے - (یعنی پانچوں کلیات میں مشترک ہے) - اور کثیرین کی قید سے جزئی خارج ہو جاتی ہے - اس لئے کہ وہ (یعنی جزئی) واحد بولی جاتی ہے - (مقول علی واحد ہوتی ہے) - پس کہا جاتا ہے ہذا زید یہ زید ہے - اور ہمارے قول مختلفین

بالحقائق کی قید سے نوع خارج ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے مابو کے جواب میں اور ہمارے قول فی جواب مابو کی قید سے باقی کلیات خارج ہوتی ہیں یعنی خاصہ، عرض عام اور فصل۔

**تشکیک** سوال :- جنس کی تعریف کو شارح نے درسموہ سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ اس کے جزر کلی کو جنس کہتے ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ درجنس اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے تو تعریف مذکور میں جزر اول تو کلی ہے۔ مگر بعد کی قید یعنی مقول علی کثیرین وغیرہ الفاظ فصل نہیں ہیں۔ بلکہ عوارض ہیں اسوجہ سے کہ کسی چیز پر محمول یا مقول اسوقت کیا جاتا ہے جب وہ شئی حاصل ہو جائے اس لئے محمول واقع ہو جانا جنس، فصل اور نوع کے لئے فصل نہیں ہے کیوں کہ فصل ماہیت کا جزر ہوتی ہے۔ اور محمول ہونا ماہیت کے تام ہونے کے بعد عارض ہوتی ہے تو یہ تعریف خاصہ سے ہوئی اور جو تعریف خاصہ سے ہو وہ رسم ہوتی ہے رکہ حد۔

قوله فلفظ الکلی۔ شوارح فوائد قیود ذکر فرما رہے ہیں۔ شارح نے اس موقع پر بھی لفظ کلی کو ضرورت سے زائد بتایا ہے۔ حالانکہ ہم نے نوع کے بیان میں اس کی پوری تحقیق ذکر کر دی ہے۔ علامہ دوانی نے اس موقع پر لفظ الکلی کو جنس کے لئے مانا ہے۔ اور شیخ نے اشارات نامی کتاب میں جنس کی تعریف میں الکلی کا ذکر کیا ہے۔ اس لئے بے فائدہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ صرف شارح کی اپنی رائے ہو

قوله المقول علی کثیرین۔ جو کثیرین پر محمول ہو جنس کی تعریف میں المقول علی کثیرین جنس ہے۔ اسی طرح کلیات خمسہ کی تعریف میں یہ قید بمنزکہ جنس کے ہے۔

اعراض۔ اس پر دو اعتراضات وارد کئے جاتے ہیں۔ اول کلی اور اس کی تمام قسمیں مفرد کی اقسام ہیں۔ اور المقول علی کثیرین جملہ کے لئے مرکب ہے۔ اس لئے اس جملے کا مرکب ہونا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے۔

دوسرا اعتراض۔ یہ ہے کہ کثیرین کی قید سے جزئی خارج ہو جاتی ہے۔ اس کو خارج کرنے کیلئے یہ قید بڑھائی گئی ہے۔ اس لئے کہ جزئی واحد پر بولی جاتی ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ المقول جزئی کے لئے بمنزلہ جنس کے ہے۔ اور کثیرین سے اس کو خارج کیا گیا ہے۔ لہذا یہ قید پانچوں کلیات کے بجائے چھ کے لئے بمنزلہ جنس ہے۔

الجواب :- محشی نے اس کی توجیہ ذکر کی ہے۔ وہ یہ کہ لفظ المقول علی کثیرین پانچ کلیات کے لئے بمنزلہ جنس ہے۔ اور لفظ القول چھ کے لئے جنس کے درجہ میں ہے۔

قوله لانه مقول علی واحد۔ جزئی محمول واقع ہوتی ہے۔ یا نہیں۔ محب اللہ صاحب بہاری صاحب سلم اور محقق دوانی فرماتے ہیں کہ جزئی کا محمول واقع ہونا جائز ہے۔ اور ماتن نے بھی اس کو درست کہا ہے۔ مگر علامہ افتازانی کا قول ہے کہ مناطہ کا قول ہے کہ جزئی حقیقی محمول نہیں ہوتی۔ سید شریف نے فرمایا ہے کہ جزئی حقیقی کا واحد پر محمول ہونا باعتبار ظاہر کے ہے درہ حقیقت کے لحاظ سے جزئی حقیقی کسی چیز

پر محمول نہیں ہوتی۔

قال وهو قریب ان كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشار كها فيه عين الجواب عنها وعن كل ما يشار كها فيه كالحيوان بالنسبة الى الانسان وبعيد ان كان الجواب عنها وعن بعض ما يشار كها فيه غير الجواب عنها وعن بعض آخر ويكون هناك جوابان ان كان بعيدا مرتبة واحدة كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان وثلاثة جوابية ان كان بمرتبتين كالجسم واربع اجوبية ان كان بعيدا بثلاث مراتب كالجوهر وعلى هذا القياس

**ترجمہ** ماتن نے فرمایا اور وہ قریب ہے۔ (یعنی جنس) اگر وہ جواب واقع ماہیت اور بعض ان مشارکات کا جو اس کے ساتھ اس میں (اس جنس میں) شریک ہوں۔ بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور تمام ان مشارکوں کا ہو جو اس میں شریک ہوں۔ جیسے الحيوان بہ نسبت الانسان کے (یعنی سوال دو ہیں، ماہیت کو کسی ایک شریک کیساتھ مگر سوال کریں تو جنس محمول ہو۔ اور اس ماہیت کو ایک شریک کے ساتھ دوسرے شرکاء کو بھی جمع کر لیں تو بھی جواب میں وہی جنس محمول ہو۔ جیسے الانسان ماہی، تو جواب حيوان ہو گا۔ اور الانسان والفرس والغنم والبقر اہم، تو جواب میں وہی حيوان بولا جائے گا۔

وبعید ۱۔ اور جنس بعید ہے اگر جواب اس ماہیت کا اور بعض کامشارکات جو اس میں شریک ہیں علاوہ ہو اس جواب کا جو ماہیت اور بعض دوسرے مشارکات کے سوال میں بولا جائے۔

ویكون هناك جوابان۔ اس موقع پر دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بہ یک مرتبہ ہے۔ جیسے جسم نامی بہ نسبت حیوان کے۔ اور جواب تین ہوں گے اگر جنس بعید ہو بہ دو مرتبہ ہے جیسے جسم مطلق۔ اور چار جوابات ہوں گے اگر وہ جنس بعید سے مراتب ہے جیسے جوہر اور اسی پر دوسرے کو قیاس کر لیجئے۔

**تشریح** قولہ وهو قریب۔ شارح نے فرمایا چونکہ جنس کے مختلف مراتب ہیں۔ بعض عالی۔ بعض سافل اور متوسط اجناس ہیں۔ اس لئے جنس کی تعریف سے فارغ ہو کر ماتن نے اجناس کی ترتیب بیان فرمائی ہے۔ اور اس کی پوری تفصیل شارح نے ذکر فرمائی ہے۔

اقول القوم سابقا الکلیات حتی يتبين لهم التمثيل بها تسهيلا على المتعلم المبتدئ فوضعوا الانسان ثم الحيوان ثم الجسم النامي ثم الجسم المطلق ثم الجوهر فالانسان نوع كما عرفت والحيوان جنس للانسان لانه تمام الماهية المشتركة بين الانسان والفرس وكذلك الجسم النامي جنس للانسان والنباتات لانه كمال الجزء المشترك بين الانسان والنباتات حتى اذا سئل

عنہما بہا ہما کان الجواب الجسم النامی وکذلک الجسم المطلق جنس له لانہ تمام الجزء المشترك بینہ و بین العبر مثلاً وکذلک الجوهر جنس له لانہ تمام الماہیة المشتركة بینہ و بین العقل فقد ظہر انہ یجوز ان یکون لہا مہیة واحدة اجناس مختلفة بعضها فوق بعض۔

## ترجیمہ

شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ قوم (مناطق) نے کلیات کی ترتیب دی ہے۔ تاکہ ان کے ساتھ مثال دینا آسان ہو جائے مبتدی طالب علم پر آسانی کا خیال کرتے ہوئے۔ پس انہوں نے پہلے الانسان کو وضع کیا۔ پھر اس کے فوق میں الحيوان کو، پھر اس کے فوق میں جسم نامی کو الجسم المطلق کو، پھر الجوہر کو،

پس الانسان کی اصطلاح میں نوع ہے جیسا کہ تم پہچان چکے ہو۔ اور الحيوان جنس ہے انسان کے لئے (یعنی انسان کی جنس قریب ہے) اس لئے کہ وہ (یعنی حیوان) ماہیت ہے جو انسان اور فرس وغیرہ کے درمیان تمام مشترک ہے۔ اسی طرح الجسم النامی بھی جنس ہے۔ انسان اور نباتات کے لئے۔ اس لئے کہ وہ (جسم نامی) تمام جز مشترک ہے۔ انسان اور نباتات کے درمیان۔

یہاں تک جب ان سے ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ تو جسم نامی جواب ہوگا۔ (یعنی الانسان والنباتات ماہما کہا جائے تو جواب میں جسم نامی بولا جائیگا)

و کذلک الجسم المطلق۔ اسی طرح جسم مطلق اس کے لئے (انسان کے لئے) جنس ہے۔ اس لئے کہ وہ (یعنی جسم مطلق) تمام ماہیت مشترک ہے انسان اور حمار کے درمیان۔ اور اسی طرح جوہر بھی انسان کی بعض ہے۔ کیونکہ جوہر تمام ماہیت مشترک انسان اور عقل کے درمیان)

فقد ظہر۔ ہماری اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ ماہیت واحدہ کے لئے جائز ہے کہ اجناس مختلفہ ہوں۔ اور ان اجناس میں سے بعض فوق ہو اور بعض تحت ہوں۔

## تشریح

قولہ قد سابقوا۔ قواعد کلیہ کو اگر حسی مثالیں دے کر بیان کیا جاتا ہے تو وہ ہم طلباء کے ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ اور طالب علم اس قابل بن جاتا ہے کہ مثال دے کر قواعد کو سمجھا سکے اور سمجھ سکے۔

اس لئے مناطق نے بھی منطق کے جملہ قواعد کو حسی مثالیں دے کر بیان کیا ہے۔ یہی طریقہ نوع جنس کی ترتیب میں بھی اختیار کیا ہے تاکہ طلباء آسانی سے سمجھ سکیں۔

قولہ بعضها فوق بعض۔ یہ بات تو آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ماہیت واحدہ کے اجناس متعدد اور مختلف ہوں اور مراتب میں بعض بعض سے فوق میں واقع ہو۔ مثلاً انسان کی جنس جسم نامی بھی ہے یہ بعید بیک مرتبہ ہے۔ اسی طرح جسم مطلق بدو مرتبہ ہے۔ آیا یہ کہ ایک ماہیت کی اجناس متعددہ ایک ہی

درجہ کی ہو سکتی ہے یا نہیں تو ماہیت واحدہ کے لئے ایک ہی مرتبہ کی متعدد اجناس نہیں ہو سکتی۔ مرتبہ کے تفاوت کے ساتھ ایک ہی ماہیت کی متعدد اجناس کا ہونا جائز ہے۔ مثلاً انسان کے لئے اجناس متعددہ ہیں۔ بعض اوپر اور بعض نیچے۔ جیسے انسان کی جنس قریب حیوان ہے۔ اس کے اوپر جسم نامی پھر جسم مطلق وغیرہ ہیں ایک مرتبہ واحدہ میں مختلف اجناس ہوں گی۔ توشی کا اپنی ذاتیات سے استغناء لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

واذا انتقش هذا على صحيفة الخاطو فنقول الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان جوابا عن الماهية وعن بعض ما يشتركها في ذلك الجنس عين الجواب عنها وعن جميع مشاركات فيها فهو القريب كالحيوان فانه الجواب عن السؤال عن الانسان والفرس وهو الجواب عنه وعن جميع الانواع المشاركة للانسان في الحيوانية وان كان جوابا عن الماهية وعن بعض مشاركات فيها في ذلك الجنس غير الجواب عنها وعن البعض الآخر فهو البعيد كالجسم النامي فان النباتات والحيوانات تشترك الانسان فيه وهو الجواب عنه وعن المشاركات النباتية لا المشاركات الحيوانية بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية الحيوان۔

**ترجیح** اور جب مذکورہ بات صحیفہ خاطر میں نقش ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جنس قریب ہوگی۔ یا بعید ہوگی۔ اس لئے کہ اگر ماہیت اور بعض ان مشارکات سے جو اس جسم میں شریک ہیں بعینہ جواب اس ماہیت اور جمیع مشارکات سے جو اس میں شریک ہیں تو وہ جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان۔ کیوں کہ حیوان جواب ہے انسان اور فرس کے سوال کا۔ اور یہی جواب انسان اور ان تمام انواع کا ہے۔ جو انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں شریک ہیں۔ (مثلاً انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں دوسرے مشارکات میں مخم، بقرا، ابل، حمار، وغیرہ تو انسان کے ساتھ ان کو بھی سوال میں لایا جائے اور کہا جائے کہ الانسان والغنم والابل والحمار والبقرا ماہم تو جواب میں وہی حیوان آئے گا۔) وان كان الجواب عن الماهية۔ اور اگر جواب ماہیت اور بعض ان مشارکات کا جو اس ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں۔ غیر ہو اس جواب کا جو اس ماہیت اور بعض مشارکات کا تھا۔ تو وہ جنس بعید ہے۔ جیسے جسم نامی کہ نباتات حیوانات انسان کے ساتھ اس میں شریک ہیں (یعنی جسم نامی) اور اس سے (یعنی انسان سے) اور مشارکات نباتات سے سوال کرنے میں وہ (یعنی جسم نامی) جواب میں بولا جائیگا۔ (مثلاً کہا جائے الانسان والنباتات ماہم تو جواب میں جسم نامی آئے گا۔)

لا المشاركات الحيوانية۔ ذکر مشارکات حیوانیہ کے (یعنی اگر انسان کو حیوان ہونے میں جو انواع

شریک ہیں۔ مثلاً غنم، بقر وغیرہ۔ اگر سوال کریں گے تو جواب میں جسم نامی نہ محمول ہوگا بلکہ حیوان جواب میں بولا جائیگا۔

بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية۔ بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ کے سوال کے جواب میں الحيوان ہوگا۔ (مثلاً سوال کریں الانسان والفرس والغنم والبقر ماہم تو جواب میں الحيوان بولا جائیگا) **تشکیک** قولہ لانہ ان کان الجواب۔ یہ جنس قریب کی تعریف ہے جو کلی ماہیت اور بعض مشارکات سے سوال کرنے کے جواب میں محمول ہو وہی اس کلی ماہیت اور دیگر جمیع مشارکات کے جواب میں بولی جائے تو اسے جنس قریب کہتے ہیں جیسے حیوان جنس قریب ہے۔ کیوں کہ جب ماہیت انسان کو فرس کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو حیوان جواب میں محمول ہوگا۔ نیز اگر انسان کو دیگر جمیع مشارکات سے ملا کر سوال کریں اور کہیں الانسان والفرس والغنم والبقر ماہم تو بھی جواب میں حیوان ہی بولا جائیگا اس لئے کہ ماہو۔ ماہی اور ماہیا۔ ماہن، ماہم وغیرہ سے پوری ماہیت مشترکہ کا سوال کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور ان سب کی ماہیت مشترکہ حیوان ہے۔ مگر یہ اس وقت ہے جب ماہیت کے افراد کثیر ہوں۔ اور اگر کسی ماہیت کا ایک ہی شریک ہے۔ تو جنس قریب ہونے کے لئے ایک ہی کے ساتھ شرکت کافی ہے قولہ عن جمیع مشارکاتہا۔ اس جگہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ جنس قریب کی یہ تعریف جنس بعید پر بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ یہ جسم نامی جو انسان کی بعید جنس ہے۔ انسان اور نباتات کے جواب میں بھی بولی جاتی ہے۔ اور انسان اور اس کے تمام مشارکات فرس، غنم، بقر نباتات کے جواب میں بھی محمول ہوتی ہے۔

الجواب۔ جمیع مشارکات سے ہر ہر فرد مراد ہے۔ نہ کہ مجموعہ مشارکات یعنی جمیع مشارکات میں سے ہر ہر فرد کو لے کر سوال کریں تو وہی ماہیت جواب میں بولی جائے۔ جو ایک شریک کے جواب میں بولی گئی ہے۔ اور جسم نامی ویسی کلی نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب انسان کو نباتات کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جسم نامی جواب میں محمول ہوگی۔ اور اگر انسان کو فرس غنم کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم نامی نہ محمول ہوگی بلکہ حیوان مقول ہوگا۔ لہذا جسم نامی پر جنس قریب کی تعریف صادق نہیں آتی۔

ویكون هناك جوابات ان كان الجنس بعیداً بمرتبة واحدة كالجسم النامي النسبة الى الانسان فان الحيوان جواب وهو جواب آخر وثلاثة اجوبة ان كان بعیداً بمرتبتين كالجسم المطلق بالقياس اليه فان الحيوان والجسم النامي جوابان وهو جواب ثالثا واربعة اجوبة ان كان بعیداً بثلاث مراتب كالجوف فان الحيوان والجسم النامي والجسم اجوبة ثلاثة وهو جواب اربع وعلى هذا القياس فكلما يزيد البعد يزيد عليه عدد الاجوبة ويكون عدد الاجوبة

ترتیباً اعلیٰ عدد مراتب البعد الواحد لان الجنس القریب جواب وکل مرتبة من مراتب البعد  
جواب آخر۔

**ترجمہ** اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بمرتبہ واحدہ بعید ہو۔ جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے۔ کیوں کہ الحيوان ایک جواب ہے۔ اور وہ (جسم نامی) دوسرا جواب ہے۔  
وثلاثة اجوبة۔ اور تین جوابات ہوں گے۔ اگر جنس بعید ومرتبہ میں ہوگی جیسے جسم مطلق۔ یعنی  
کرتے ہوئے اس کی طرف (یعنی انسان کی طرف) اس لئے کہ الحيوان اور جنس نامی دو جواب ہوئے اور جنم  
مطلق تیسرا جواب ہے۔

واربع اجوبة ان كان بعیداً۔ اور جواب چار ہوں گے اگر جنس بعید بمراتب ثلاثہ ہے جیسے جوہر کوئلہ  
الحيوان، الجسم النامي، والجسم المطلق تین جوابات ہوئے۔ اور یہ جوہر جو تھا جواب اور اس قیاس پر  
آگے بڑھتے جاؤ۔

فكلما يزيد۔ پس جس قدر بعد بڑھتا جائے گا اس پر جواب کا عدد زائد ہوتا رہے گا۔ اور جوابات  
کا عدد زائد ہوگا بعد کی تعداد کے مراتب پر ایک درجہ، کیوں کہ ایک جواب تو جنس قریب کا ہے۔ اور بعد کے  
مراتب میں سے ہر مرتبہ کے لئے اس کے مقابل ایک دوسرا جواب ہے۔ (لہذا جنس قریب والا ایک بعد  
اس پر ہر مرتبہ میں زائد رہے گا۔)

**تشریح** قول، دیکھو ہنالک جوابات۔ اگر عبارت اس طرح ہوتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔ کیوں کہ  
مقصد مراتب بعد کو پہچاننا ہے۔ جواب کی تعداد کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ دیکھو  
بعداً بمرتبة ان كان هنالك جوابات۔ اگر ماہیت کے تمام ان افراد کو جو جنس میں شریک ہیں۔  
ان میں سے ہر ہر فرد کو لے کر سوال کریں تو جواب اگر سب کا ایک ہی ہو تو اس کو جنس قریب کہتے  
ہیں۔ جیسے انسان اور اس کے وہ مشارکات جو حیوان ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔  
مثلاً بقر، غنم، فرس وغیرہ ہر ایک سے سوال کے جواب میں حیوان ہی بولا جائے گا۔ اور اگر نباتات کو لے  
کر سوال کریں گے تو جواب میں جسم نامی محمول ہوگا۔ حیوان نہ بولا جائیگا۔ جواب بدل جائیگا۔ اس لئے اس  
کو جنس بعید کہیں گے۔ پس جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے۔

اب جنس بعید بہ یک مرتبہ وید ومرتبہ ولبہ مرتبہ بعید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اور جنس بعید  
کے درمیان ایک جنس کا واسطہ ہو۔ جیسے انسان اور جسم نامی کے درمیان حیوان کا واسطہ ہے۔ اس  
لئے جسم نامی بعید بہ یک مرتبہ ہے۔

اسی طرح بعید بد ومرتبہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اور اس کے درمیان دو واسطے ہوں تو



بعید بدو مرتبہ ہوگی جیسے انسان اور جسم مطلق کے درمیان حیوان اور جسم نامی دو واسطے ہیں۔  
 اور اگر درمیان میں تین جنسوں کا واسطہ ہو تو بعید بسہ مراتب ہوگی۔ جیسے انسان اور جوہر کے درمیان جوہر  
 جسم نامی جسم مطلق تین واسطے ہیں۔ اس لئے جوہر بعید بسہ مرتبہ ہے۔  
 خلاصہ یہ ہے کہ بعد کے مرتبے معلوم کرنے کے لئے ماہیت اور بعض مشارکات کے جواب کی تعداد  
 دیکھی جائے گی۔ اگر جواب دو ہوں گے تو جنس بیک مرتبہ بعید ہوگی۔ اور اگر جواب تین ہوں گے تو  
 جنس بعید بدو مرتبہ ہوگی۔

قال وان لم یکن تمام المشترك بینہا و بین نوع آخر فلا بد اما ان لا یكون مشترکا بین الماہیة  
 و بین نوع آخر اصلا کالناطق بالنسبة الی الانسان او یكون بعضا من تمام المشترك مساویا  
 لہ کالحساس والالکان مشترکا بین الماہیة و بین نوع آخر ولا یجوز ان یكون تمام المشترك  
 بالنسبة الی ذلک النوع لان المقدم خلافہ بل بعضہ ولا یتسلل بل ینتہی الی ما یساویہ  
 فیکون فصل جنس و کیف ما کان یمیز الماہیة عن مشارکہا فی جنس او فی جود فکان  
 فصلا۔

**ترجمہ** اور اگر وہ تمام مشترک نہ ہو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان۔ پس ضروری  
 ہے کہ یا وہ مشترک ہی نہ ہوگی ماہیت اور نوع کے آخر کے درمیان بالکل جیسے ناطق  
 نسبت کرتے ہوئے۔ انسان کی طرف یا تمام مشترک کا بعض اس کے مساوی ہوگا جیسے حساس۔  
 والالکان مشترکا۔ ورنہ البتہ وہ مشترک ہوگا۔ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اور جائز نہیں  
 ہے کہ وہ تمام مشترک ہو نسبت کرتے ہوئے اس نوع کی طرف، کیوں کہ اس کے خلاف کو فرض کیا  
 گیا ہے۔ بلکہ اس کا بعض ہوگی۔ اور تسلسل نہ ہوگا۔ بلکہ ماہی سازی پر سلسلہ منتهی ہو جائے گا۔  
 و کیف ما کان۔ اور صورت جون سی بھی ہو۔ وہ ماہیت کو اس جنس میں جو مشترک ہیں ان سے  
 تمیز دے گا۔ یا وجود میں شریک ہیں پس وہ فصل ہوگا۔

**تشریح** قولہ وان لم یکن الخ۔ وہ کلی جو اپنے ماتحت افراد کی جز ہو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں  
 اول یہ کہ وہ جز تمام مشترک ہو۔ دوسرا یہ کہ وہ تمام مشترک نہ ہو۔ مذکورہ عبارت  
 میں ماتن نے دوسرے احتمال کو ذکر کیا ہے۔ اور اس کی پوری شرح شارح اقول سے کرتے ہیں۔

اقول هذا ا بیان للشق الثاني من التروید و هو ان جزء الماہیة ان لم یکن تمام الجزء المشترك

بینہما دین نوع آخریوں فصلاً ذلک لان احد الامرین لانہم علی ذلک التقدید و ہوا ان ذلک الجزء اما ان لا یكون مشتركاً اصلاً بین الماہیۃ ونوع آخر او یكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً لہ و ایما ما کان یكون فضلاً اما لزوم احد الامرین فلان الجزء ان لم یکن تمام المشترك فاما ان لا یكون مشتركاً اصلاً لناطق و ہوا الامر الاول او یكون مشتركاً ولا یكون تمام المشترك بل بعضہ فذلک البعض اما ان یكون مبايناً لتمام المشترك او اخص منہ و اعم منہ او مساوياً لہ ولا جانا ان یکن مبايناً لہ لان الکلام فی الجزء المجهول ومن المحال ان یكون المجهول علی الشئ مبايناً لہ ولا اخص نوجود اعم بدون الاخص فیلزم وجود الكل بدون الجزء و انہ محال۔

## ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی دوسری شق (دوسری صورت) کا بیان ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جزر ماہیت اگر تمام جزر مشترک نہ ہوتا ہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ فصل ہے۔ اور یہ اس لئے کہ دو امور میں سے ایک لازم (ضروری) ہے۔ اس تقدیر پر اور وہ یہ ہے کہ بیشک یہ جزر یا بالکل مشترک نہ ہوگا۔ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان۔ یا تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ اور اس کا مساوی ہوگا جو بھی صورت ہو وہ فصل ہے۔

اما لزوم احد الامرین۔ بہر حال دو امور میں سے کسی ایک کا لازم ہونا تو اس لئے کہ جزر اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا تو وہ جزر بالکل مشترک ہی نہ ہوگا۔ تو وہ نوع ہے۔ اور یہ امر اول ہے یا وہ جزر مشترک ہوگا۔ مگر تمام مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ بعض مشترک ہوگا۔ پس یہ بعض یا تمام مشترک کا مباين ہوگا یا اس سے اخص ہوگا۔ یا اس سے اعم ہوگا۔ یا اس کے مساوی ہوگا۔

لا جانا ان یكون مبايناً۔ اور جائز نہیں ہے کہ وہ جزر تمام مشترک کا مباين ہو اس لئے کہ کلام اجزاء معمول میں ہے۔ (ایک مباين دوسرے مباين پر معمول نہیں ہوتا۔ اور جب معمول ہوگا تو مباين ہونا جائز نہیں ہے) اور محال ہے کہ معمول علی الشئ اس شئی کا مباين ہو۔

والاخص۔ اور وہ جزر تمام مشترک سے بھی اخص نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ عام بغیر اخص کے پایا جاتا ہے (تو اس صورت میں) کل کا وجود بغیر جزر کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

## تشکیہ

عن التوید۔ ماتن کی عبارت یہ ہے فان کان تمام الجزء المشترك بینہما دین نوع آخر۔ وان لم تکن تمام المشترك بینہما دین نوع آخر۔ جس پر ماتن نے اس جزر مشترک کی چند صورتیں اجمالاً بیان کی ہیں۔ شارح اس کو تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔

تردید۔ کسی دھوئے کو اِما اور اُد سے بیان کرنا تردید کہلاتا ہے۔ گویا فلاں چیز یا یہ ہوگی اور یا یہ ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ تیسری صورت نہیں نکل سکتی ہے۔ گویا تردید میں ایک قسم کا صحر

بیان کیا جاتا ہے۔

اب مانت کی تردید کا حاصل سمجھ لیجئے۔ حاصل تردید کا یہ ہے کہ وہ جز یا ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوگا۔ یا تمام مشترک نہ ہوگا۔ یا پھر تردید سے مراد وہ تردید ہے جسکو شارح نے بیان کیا ہے۔ یعنی شارح نے جز ماہیت کے مخفی الجنس والفصل ہونے کی دلیل میں ذکر کی ہے۔ یعنی کہا ہے۔ لانه اما ان یکون تمام اجزاء المشترك بین الماهیة و بین نوع اخر او لایکون۔

اور شارح کا قول وهو ان الجزء الماهیة میں ہوکا مرجع بیان ہے نہ کہ شق ثانی اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وهو ای البیان ان جزء الماهیة ان لم یکن تمام الجزء المشترك الی یعنی جز ماہیت اگر تمام جز مشترک نہیں ہے۔ تو وہ جنس ہے۔ جس کا بیان سابق میں گزریکا ہے اور اگر تمام جز مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے۔ اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔

قولہ مساوی الکنہ۔ اعتراض:۔ وہ جز جو تمام مشترک نہ ہو وہ فصل ہے۔ یہ دعویٰ موقوف نہیں ہے۔ کہ جو چیز تمام مشترک کا بعض ہو وہ تمام مشترک کے مساوی بھی ہو اس لئے کہ وہ اس انحصار بھی ہو۔ تب بھی اس کو تمیز دے گا۔ تو مساوات کی قید لگانے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب۔ فصل تو وہی جز ہے جو غیر مشترک ہو اور ماہیت کے تمام افراد کے لئے ممیز ہو اگر ممیز تمام مشترک سے انحصار ہوگا۔ تو جمیع افراد کے لئے ممیز ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ انحصار ہونے کی صورت میں بعض افراد کو تمیز دے گا۔ اور بعض کو نہ دے گا۔ اس لئے مساوات کی قید ضروری ہے قولہ بل بعضہ۔ اگر ماہیت کا جز مشترک ہے مگر تمام مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ تمام مشترک بعض ہی ہوگا۔ اس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ غالباً شارح نے اس دھجے پر دلیل ذکر نہیں کیا صرف مساوی ہونے کی ضرورت پر دلیل کا ذکر کیا ہے۔

قولہ اما ان یکون مباثنا۔ ماہیت کا جز تمام مشترک کا بعض ہو۔ تو اس کی چار صورتیں محالہ نکلتی ہیں ۱۔ وہ جز ماہیت تمام مشترک کا مباثن ہو۔ ۲۔ تمام مشترک سے انحصار ہو۔ ۳۔ تمام مشترک سے اعم ہو۔ ۴۔ تمام مشترک سے مساوی ہو۔ ان چاروں صورتوں میں سے جز ماہیت صرف مساوی ہونے کی صورت میں تمیز دے گا۔ باقی صورتوں میں تمیز نہیں دے سکتا۔

قولہ اذ اعم منه۔ یہ تردید عامر نہیں ہے۔ اس لئے کہ ابھی ایک صورت عام من وجہ کی باقی رہ گئی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعم مطلق میں اعم من وجہ داخل ہے۔ اس لئے جب اعم مطلق کی نفی ہو گئی تو اعم من وجہ کی نفی ہو گئی۔ کیوں کہ دونوں امتیاز کا فائدہ نہیں دیتے۔

قولہ لادن الکلام۔ بعض مشترک کا تمام مشترک کے مباثن ہونا باطل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں کلام ان اجزاء میں ہو رہا ہے۔ جو ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں یعنی تمام مشترک اور بعض مشترک

دونوں ماہیت پر محمول ہوتے ہیں۔ اور جب ماہیت پر محمول ہوں گے۔ تو دونوں آپس میں بھی محمول ہوں گے جیسے حیوان اور ناطق اجزاء محمول ہیں۔ جو کل پر یعنی انسان پر محمول ہوتے ہیں کہا جاتا ہے الحيوان ناطق۔ اور جب بعض مشترک تمام مشترک پر محمول ہو گیا۔ تو مبائن ہونا باطل ہو گیا۔ اس لئے ایک مبائن اپنے مبائن پر محمول نہیں ہو کر تا۔ اس لئے پہلا دعویٰ یعنی بعض مشترک کا تمام مشترک کے مبائن ہونا باطل ہو گیا۔

قولہ ولا اخص منہ۔ اسی طرح بعض مشترک تمام سے اخص ہو یہ بھی باطل ہے۔ اس لئے عام بغیر خاص کے پایا جاسکتا ہے۔ جیسے حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ فرس میں حیوان پایا جاتا ہے۔ مگر انسان نہیں پایا جاتا۔ اس لئے اگر بعض مشترک کو تمام مشترک سے اخص مانتے ہیں تو اخص کا وجود بغیر عام کے وجود کے لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

ولا اعم لان بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع الخ لوان اعم من تمام المشترك لان موجودا في نوع اخر وبدون تمام المشترك تحقيقا للمعنى العموم فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الذي هو بائنا اعم تمام المشترك لوجوده فيهما فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو محال لان المقدس ان الجزء ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما من الانواع واما ان لا يكون تمام المشترك بل بعضا منه فكون للماهية تمام المشترك احدهما تمام المشترك بين الماهية وبين النوع الذي هو بائنا اعم تمام المشترك بين النوع الثاني وبين النوع الذي هو بائنا اعم تمام المشترك الاول وح لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني اعم منه لكان موجودا في نوع اخر وبدون تمام المشترك الثاني فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الثالث الذي هو بائنا اعم تمام المشترك الثاني فليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام المشترك الثالث وهلم جرا فاما ان يوجد تمام المشتركات الى غير النهاية او ينتهي الى بعض تمام المشترك مساو له والاول محال والالتكيب الماهية من اجزاء غير مشتركة

**ترجمہ** اور وہ جزو مشترک اعم ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ بعض تمام مشترک ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اگر تمام مشترک سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر موجود ہوگا۔ عموم کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے۔ پس وہ (جزو مشترک) مشترک ہوگا ماہیت کے درمیان اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابل ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں میں پایا جاتا ہے۔

فاما ان يكون تمام المشترك بينهما. پس وہ یا تو دونوں کے درمیان تمام مشترک ہوگا تو یہ محال ہے۔ اس لئے کہ مفروض یہ ہے کہ جزر تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان النوع میں سے۔ واما ان لا يكون تمام المشترك۔ اور یا وہ تمام مشترک نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کا بعض ہوگا۔ فیکون للماہیة۔ پس ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہو جائیں گے۔ ایک ان میں سے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگا اور یہ نوع وہ نوع ہے جو اس کے مقابل ہے۔ اور دوسرا ان میں سے تمام مشترک ہے اس کے (ماہیت کے) درمیان اور نوع ثانی کے درمیان۔ اور نوع ثانی وہ ہے۔ جو اول تمام مشترک کے مقابل ہے۔

وہ لو کہ بعض تمام المشترك۔ اور اس وقت اگر تمام مشترک کا بعض ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک سے اعم ہو تو البتہ وہ نوع آخر میں بھی پایا جائے گا۔ تمام مشترک ثانی کے بغیر پس مشترک ہو جائیگا ماہیت اور نوع ثالث کے درمیان، وہ نوع ثالث جو تمام مشترک کے مقابل ہے حالانکہ وہ دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے۔ بلکہ اس کا بعض ہے تو یہاں ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہو گیا۔

دھلم جزاً۔ اور اسی طرح تمام مشترک راجع و خمس وغیرہ نکتے چلے جائیں۔ پس یا تمام مشترک بغیر نہایت تک لازم آئیں گے۔ یا بعض تمام مشترک مساوی پر متفق ہو جائیگا۔ اور پہلی صورت محال ہے ورنہ ایک ماہیت البتہ اجزاء غیر متناہید سے مرکب ہو جائے گی۔

تشریح قولہ ولا یمکن۔ یہاں سے تیسرے احتمال کو شارح نے باطل کیا ہے کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک سے اعم نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اگر بعض مشترک تمام مشترک سے عام ہو تو اس قاعدے کے مطابق کہ عام بغیر خاص کے پایا جاسکتا ہے۔ اس لئے بعض مشترک موجود ہوگا نوع آخر میں۔ اور تمام مشترک وہاں یعنی نوع آخر میں موجود نہ ہوگا۔ اور بعض مشترک ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا۔ جو اول تمام مشترک کے مقابل ہے۔

اب اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یا بعض ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا۔ یا تمام مشترک کا بعض ہوگا اول چونکہ خلاف مفروض ہے یعنی تمام مشترک ہونا باطل ہے۔ اس لئے ثابت ہو گیا کہ وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ لہذا نتیجہ نکلا کہ ماہیت کے دو تمام مشترک ہیں۔ اور وہ ان دونوں کا بعض ہے۔ اب اس بعض تمام مشترک کے لئے پھر سوال پیدا ہوگا کہ یہ تمام مشترک کے مساوی ہے۔ یا اس سے عام ہے۔ اگر مساوی ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ اور اگر عام ہے تو دوسرے تمام مشترک کے بغیر نوع آخر میں پایا جائیگا۔

اب یہ بالکل واضح ہے کہ ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہو سکتا۔ ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا۔ لہذا وہ لامحالہ تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ اس طرح تمام مشترک تین ہونگے

اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا۔ تو غیر متناہی سلسلہ لازم آئے گا۔ جو کہ محال ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ بعض تمام مشترک کا تمام مشترک سے اعم ہونا باطل ہے۔

قولہ لکان موجود آتی نوع آخر۔ بعض مشترک اگر تمام مشترک سے عام ہوگا تو ماہیت میں بھی پایا جائیگا اور دوسری نوع میں بھی پایا جائیگا۔ مگر اس پر اعتراض یہ ہے کہ نوع آخر میں موجود ہونے سے مراد اگر یہ ہے کہ یہ جزو نوع آخر پر محمول ہوتا ہے۔ تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا اعم ہونا اس پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ اس کا نوع آخر پر صادق آجانا کافی ہے۔ خواہ عرض ہونے کی شکل میں ہو۔ اور اگر عام ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ نوع آخر پر بھی صادق آتا ہے۔ تو یہ تسلیم ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جزو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض مشترک ہے۔ لہذا یہاں بعض تمام مشترک دوسرے درجے میں لازم نہیں آیا۔ غیر متناہی تمام مشترک لازم آتا تو دور کی بات ہے۔ اس اعتراض کا رد ہم کو نہیں ملا۔

قولہ فاما ان یوجد تمام المشترك الی غیر النہایۃ۔ پس یا تمام مشترک الالی النہایۃ لازم آتیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی پر منتهی ہو جائیگا۔

یہ بات تسنیم شدہ ہے کہ عقل جب تک اجزاء عقلیہ کا اعتبار نہ کرے تب تک اجزاء عقلیہ کا وجود نہیں ہوگا۔ اور چونکہ عقل کو غیر متناہی اعتبار پر قدرت نہیں ہے۔ اس لئے عقل کا اعتبار کسی نہ کسی حد تک منتهی ہو جائے گا۔ اور جب یہ قاعدہ مسلم ہے۔ تو اب یہ ممکن ہے کہ تمام مشترک غیر متناہیہ موجود نہ ہوں۔ اور نہ ایسے تمام مشترک کی طرف انتہاء موجود ہو۔ جس کے یہ بعض مساوی ہے بلکہ عقل کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔ جواب :- تمام مشترک کا غیر متناہی تعداد میں موجود ہونے سے مراد یہ ہے کہ سلسلہ کسی ایسی حد پر نہ رک جائے۔ جس کے بعد عقل کے لئے دوسرے تمام مشترک کا اعتبار کرنا ناممکن ہو۔

فقلہ ولا یتسلسل لیس علی ما ینفولان التیس هو ترتیب امور غیر متناہیۃ ولہ یلزم من الدلیل ترتیب اجزاء الماہیۃ وانہا یلزم ذلک لوکان تمام المشترك الثانی جزء من تہم المشترك الاول وهو غیر لازم ولعلہ اما بالتس وجو دامور غیر متناہیۃ فی الماہیۃ لکنہ خلاف المتعارف واذا بطلت الاقسام الثلاثۃ تعین ان تكون بعض تہام المشترك مساویا لہ وهو الامر الثانی واما ان الجزء فصل علی تقدیر کل واحد من الامرین فلانہ ان لم یکن مشترکا اصلا یكون مختصا بها فیکون ممیزا الماہیۃ عن غیرها وان کان بعض تمام المشترك مساویا لہ فیکون فصلا لتمام المشترك الاختصاصہ بہ وتمام المشترك جنس فیکون فصل جنس فیکون فصلا للماہیۃ لانہا ممیزا الجنس عن جمیع اغیارہ وجمیع اغیارہ الجنس بعض اغیارہ الماہیۃ

فیکون مہیزا لہا مہیۃ عن بعض اغیار ما ولا لغنی بالفصل الامہیز الماہیۃ فی الجملۃ والی ہذا اشار بقولہ  
 وکیف ما کان ای سواء لم یکن الجزء مشترکا اصلا او یکون بعضا من تمام المشترك مساویا لہ فہو  
 مہیزا الماہیۃ من مشاریکہا فی جنس لہا اوجود فیکون فصلا۔

**ترجمہ** پس ماثن کا قول والا تسلسل مناسب مقام پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ  
 کے ترتب کا نام ہے۔ اور دلیل سے ماہیت کے اجزاء کا ترتب لازم نہیں آتا۔ اور بیشک ترتب  
 لازم آتا اگر تمام مشترک ثانی جزئی پر واقع ہوتا تمام مشترک اول کا اور وہ لازم نہیں آتا۔

دلیلہ اسرار۔ اور شاید ماثن نے تسلسل سے ماہیت میں امور غیر متناہیہ کا وجود مراد لیا ہے۔ مگر یعرف  
 کے خلاف ہے۔ اور جب تینوں اقسام باطل ہو گئیں تو متعین ہو گیا کہ تمام مشترک کا بعض تمام مشترک  
 کے مساوی ہے۔ اور یہ امر ثانی ہے۔

واما ان الجزء فصل۔ اور ہر حال یہ دعویٰ کہ وہ جزر فصل ہے۔ دونوں امور میں سے ہر ایک صورت  
 میں۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ جزر ملا مشترک نہ ہوگا۔ تو اس کے ساتھ فخص ہوگا۔ تو پس وہ اس  
 ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہے۔ اور اگر تمام مشترک کا بعض تمام مشترک کے مساوی ہو تو وہ  
 تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا۔ اس کے ساتھ اس کے خاص ہونے کی وجہ سے۔ (یعنی بعض تمام مشترک  
 تمام مشترک کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے غیر سے اس کو تمیز دے گا۔ اور اس کے لئے فصل ہو جائیگا۔  
 وتمام المشترك۔ اور تمام مشترک اس کی جنس ہوگا پس وہ جنس کی فصل واقع ہوگا۔ اور ماہیت  
 کے لئے فصل کیوں کہ جب اس نے جنس کو تمام اغیار سے فصل دیدیا۔ اور جنس کے جمیع اغیار ماہیت  
 کے بعض اغیار میں۔ پس ہو جائیگا وہ تمیز دینے والا ماہیت کو اس کے بعض اغیار سے۔

ولا لغنی بالفصل۔ اور ہم فصل سے مراد نہیں لئے مگر غیر ماہیت فی الجملہ (یعنی جو ماہیت کو فی الجملہ  
 تمیز دینے والا ہو) اور اسی کی جانب ماثن نے اشارہ کیا ہے۔ اپنے قول وکیف ما کان سے یعنی برابر ہے۔  
 کہ وہ جزر بالکل مشترک نہ ہو یا وہ تمام مشترک کا بعض ہو یا اس کے مساوی ہو پس وہ جزر ماہیت  
 کو تمیز دیتا ہے۔ ماہیت کے مشارکات سے اس کی جنس میں یا اس کے وجود میں پس وہ فصل ہوگا۔

**تشریح** قولہ لیس علی ما یذہبی۔ شارح نے اس جگہ ماثن پر رد کیا ہے۔ کہ اس جگہ لا تسلسل  
 کہنا بے عمل ہے۔ اس وجہ سے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب ہونے کو کہتے ہیں۔

جب کہ دلیل سے اجزاء ماہیت کا ترتب لازم نہیں آتا۔ امور غیر متناہیہ کا ترتب اس صورت میں لازم  
 آسکتا تھا۔ جب غیر متناہی تمام مشترک میں سے ہر ایک دوسرے کا جزر ہوتا۔ حالانکہ دلیل سے لازم  
 آتا ہے کہ تمام مشترک انتہاء نہیں یعنی غیر متناہی نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا جزر واقع ہو

قولہ داخلہ۔ پھر شارح نے ماتن کے قول کی تاویل فرمائی۔ اور کہا ممکن ہے کہ ماتن نے تسلسل پول کر امور غیر متناہیہ مراد لیا ہو۔ ترتب امور غیر متناہیہ مراد نہ لیا ہو۔ اب لای تسلسل کہنا درست ہو جائے گا۔ مگر متعارف نہیں ہے۔ یعنی عرف کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ تسلسل کے معنی متعارف امور غیر متناہیہ کا ترتب ہے قولہ واذا بطلت۔ جب مشترک کے تینوں احتمالات باطل ہو گئے (یعنی انحصار ہونا، اعم ہونا، اور مباحث ہونا) تو اب جو تھا احتمال یعنی بعض تمام مشترک، تمام مشترک کا مساوی ہو۔

قولہ دامان الجزء فصل۔ یہاں سے جز مشترک کا فصل ہونا ثابت کیا ہے۔ یعنی اگر ماہیت کا جز تمام مشترک نہ ہو یا بعض ہو تمام مشترک کا اور مساوی ہو۔

پہلی صورت میں اس وجہ سے کہ جب وہ جز مشترک نہ ہو گا۔ تو صرف ماہیت ہی کے ساتھ نقص ہو گا۔ تو ماہیتوں سے اس کو ممتاز کر دیگا۔ اور اسی جز کو فصل کہتے ہیں جو تمیز دینے والا ہو۔

اور دوسری صورت میں وہ جز اس لئے فصل کرے گا کہ جب وہ بعض مشترک ہے۔ اور تمام مشترک کا مساوی ہے تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہو گا۔ اور تمام مشترک ماہیت کے لئے جنس ہے۔ تو وہ جز ماہیت کی جنس کے لئے فصل ثابت ہوا۔ جنس ماہیت کی فصل ماہیت کی فصل ہو کر رہے ہیں اس لئے کہ جب وہ جنس کے جز کو جمیع ماسوا سے تمیز دے گا۔ تو ماہیت کو بھی بعض ماسوا سے تمیز دے گا۔ کیوں کہ جنس ماعداء ماہیت کے بعض ماعداء ہوتے ہیں۔ اور ماہیت کی وہ فصل ہوتی ہے۔ جوئی الجملة ماہیت کو ماسوا سے تمیز و پدیدگا۔ خواہ تمام ماعداء سے یا بعض ماعداء سے تمیز دے۔

قولہ وجميع اغیار الجنس۔ یعنی جو جنس کے جمیع اغیار ہیں وہ ماہیت کے بعض ماعداء ہیں۔ اس لئے کہ جنس اغیار وہ ہوتے ہیں۔ جن پر جنس کی نقیض صادق آئے۔ اسی طرح ماہیت کے اغیار وہ ہیں جن پر ماہیت کی نقیض صادق آئے۔ نیز جنس عام اور ماہیت اس کے مقابل میں انحصار ہوتی ہے۔ اس لئے جنس کی نقیض خاص ہوگی اور ماہیت کی نقیض عام ہوگی۔ لہذا ماہیت کی نقیض کے افراد جنس کی نقیض کے افراد سے نسبتہ زائد ہوں گے۔ اور نقیض کے افراد اغیار ہیں تو جنس کے اغیار ماہیت کے بھی اغیار ہیں۔ اور اس کے علاوہ بھی ہیں تو جنس کے اغیار ماہیت کے بعض اغیار ہوں گے۔

قولہ سوا۔ یہ کیف ماکان کی تفسیر ہے جو شرط و جزاء کے درمیان واقع ہے۔ اس لئے کہ کیف ماکان شرط اور فو غیر الماہیۃ اس کی جزا ہے۔

واما قال فی جنس او وجود لان الانتم من الدلیل لیس الا ان الجزء اذا لم یکن تمام المشکلہ یكون ممیزا لہائی الجملة وهو الفصل واما انہ یكون ممیزا عن المشارکات الجنسیۃ حتی اذا کان لہا ہیۃ فصل وہ ان یكون لہا جنس فلا یلزم من الدلیل فالماہیۃ ان کان لہا جنس



كان فصلها مميزا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا اقل من ان يكون لها مشاركات في الوجود والشيئة وح يكون فصلها مميزا لها منها ويمكن اختصار الدليل بحذف النسب الاربع بان يقال بعض تمام المشترك ان لم يكن مشتركاً بين تمام المشترك وبين نوع آخر فيكون مختصاً بتمام المشترك فيكون بعضاً له فيكون فصلاً للماهية وان كان مشتركاً بين الماهية وذلك النوع فلم يكن تمام المشترك بينهما فيكون بعضاً من تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني وهكذا الا يقال هو جزء الماهية في الجنس والفصل بط لان الجوهر الناطق والجوهر الحساس مثلاً جزء ماهية الانسان مع انه ليس بجنس ولا فصل لانا نقول الكلام في الاجزاء المفروقة لاني مطلق الاجزاء وهذا ما وعدنا في صدر البحث

**ترجمہ** اور ماقبل نے فرمایا فی جنس اور وجود۔ اس لئے کہ دلیل سے لازم نہیں آتا مگر یہ کہ جزر جب تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ ممیز ہوگا۔ اور یہی فصل ہے۔

واما انه يكون مميزا عن المشاركات - اذ هو بهر حال یہ دعویٰ کہ وہ جمیع مشارکات جنس سے ممیز ہوگا۔ حتیٰ کہ جب ماہیت کے لئے کوئی فصل ہو تو واجب ہے کہ اس کے لئے جنس بھی ہو تو یہ دلیل سے لازم نہیں آتا۔ (یعنی ثابت نہیں ہوتا۔) پس ماہیت اگر اس کے لئے جنس ہو تو اس کی فصل اسکے لئے ممیز ہوگی مشارکات جنس سے۔ اور اگر اس کے لئے جنس نہ ہو تو اس سے کم نہیں ہے کہ (یعنی کم از کم اس قدر ضرور ہوگا۔) کہ اس کے لئے مشارکات وجود اور شئییت میں ہوں گے۔ اور اس وقت اس کی فصل ان کے لئے ممیز ہوگی۔

ويمكن اختصار الدليل - مذکورہ دلیل کو مختصر کر دینا بھی ممکن ہے۔ چاروں نسبتوں کو حذف کر کے بایں طور کہ کہا جائے کہ بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان تو پس وہ تمام مشترک کے ساتھ مختص ہوگی پس ہوگی فصل اس کے لئے، پس ہوگی فصل ماہیت کے لئے۔ اور اگر دونوں کے درمیان مشترک ہو تو مشترک ہوگی ماہیت اور اس نوع کے درمیان پس نہ ہوگی تمام مشترک دونوں کے درمیان۔ پس ہوگی تمام مشترک کا بعض ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا۔

لا يقال حصو الماهية في الجنس والفصل - اختصار نہ کیا جائے کہ جزر ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے۔ اس لئے کہ جوہر ناطق اور جوہر حساس مثال کے طور پر ماہیت انسان کے جزر ہیں باوجود اس کے کہ نہ جنس ہیں اور نہ فصل ہیں۔

لانا نقول - اس لئے کہ ہم جواب دیں گے بات اجزاء مفروہ میں پوری ہے۔ مطلق اجزاء میں نہیں یہ وہ بیان ہے جس کا ہم نے شروع بحث میں وعدہ کیا تھا۔

**تشکیک** قولہ وانہا قال - ماتن لے فی جنس اور وجود "کہا ہے۔ کیوں کہ دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ماہیت کا جز اگر تمام مشترک نہ ہو وہ ممیز فی الجملہ ہوگا۔ آیا یہ دعویٰ کہ وہ جزر ماہیت تمام مشترک نہ ہونے کی صورت میں جنس کے مشارکات سے بھی تمیز دے گا۔ یا نہیں تو مذکور دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

اس لئے اس جگہ دونوں احتمال ہیں کہ وہ جزر ماہیت مشارکات جنس سے تمیز دے۔ یا مشارکات فی الوجود سے تمیز دے۔ اس لئے اگر اس ماہیت کے لئے کوئی جنس ہے تو مشارکات جنس سے تمیز دے گا۔ لیکن اگر جنس نہ ہو تو اس سے کم نہیں ہے کہ وہ مشارکات فی الوجود سے تمیز دے گا ہی مثلاً ایک ماہیت ہے۔ جس کے دو مساوی اجزاء ہیں تو یہ دونوں جز اس ماہیت کے لئے فصل کا کام دیں گے۔ اور اس ماہیت کو ضعی ہونے میں جو اس کے شریک ہیں یا وجود میں شریک ہیں یہ اجزاء ان سے ماہیت کو امتیاز دیں گے۔

قولہ ولان اللازم عن الدلیل - اعتراض ہے ماتن کا قول و کیف ما کان دلیل کا ایک مقدمہ ہے نتیجہ نہیں ہے۔ لہذا شارح کا لان اللازم من الدلیل کہنا غلط ہے۔

جواب ۱۔ دلیل سے وہ دلیل مراد ہے۔ نہیں جس کی بحث ہو رہی ہے۔ مگر جنس دلیل مراد ہے۔ گو یا شارح نے اس طرح کہا ہے کہ لان اقام لہ الدلیل وثبت بالبرہان لیس الا ان الجزر - اس لئے کہ جس کے لئے دلیل قائم ہوئی ہے۔ اور جو دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ وہ صرف یہ ہے کہ جزر الوجود قولہ فالماہیۃ ان کان لہا جنس - مطلب یہ ہے کہ اگر ماہیت ایسی ہے کہ جو جنس اور فصل سے مرکب ہو تو اس کی جو فصل ہوگی۔ وہ ماہیت کو جنس کے مشارکات سے ممتاز کرے گی۔

سوال - ایک ماہیت جو مرکب ہے فصل سے اور ایسی جنس سے جو دو امور مساوی سے مرکب ہوئی ہو تو وہ دونوں امور مساویہ اس جنس کے لئے فصل ہوں گے۔ اور وجود میں جو مشارکات ہوں گے ان سے تمیز دیں گے۔

جواب - اس جگہ فصل سے فصل قریب مراد ہے۔ یعنی اس ماہیت کو اس کی فصل قریب مثلاً فی الجنس سے تمیز دے گی۔ یہ الگ بات ہے کہ اجزاء جنس جنس کو مشارکات وجود سے بھی امتیاز دیں گے۔ قولہ لا یتقال - جزر ماہیت کو مخفی کرنا جنس اور فصل میں تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو ہر ناظر یا جو ہر حساس ماہیت انسان کے لئے جزر ہے حالانکہ نہ یہ جنس ہے نہ فصل۔ جنس اس لئے نہیں ہے کہ جنس اس جزر کو کہتے ہیں جو تمام مشترک ہو۔ اور یہ تمام مشترک نہیں ہے فصل اس لئے نہیں ہے۔

کہ اگر ماہیت کو جنس اور فصل سے مرکب مان لیا جائے تو ذاتی کا تکرار لازم آئے گا۔ اور یہ ذاتی کا تکرار باطل ہے۔ شارح قطب الدین رازی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔ کہ ہماری بات ان اجزاء میں

ہے جو مفرد ہوں مطلق اجزاء میں نہیں ہے۔ تاکہ اجزاء مرکبہ کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے۔  
 سوال ۱۔ جوہر ناطق اگر مرکب ہے تو جسم نامی بھی مرکب ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔  
 جواب ۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس بعید صرف نامی کا نام ہے۔ (یعنی نامی کو جنس بعید کہا جاتا ہو۔  
 اور جسم کا لفظ اس کے ساتھ صرف اس لئے ہے کہ تاکہ صفت کے ساتھ موصوف کا بھی ذکر ہو جائے اور معلوم  
 ہو جائے کہ نامی صرف جسم ہی ہوا کرتا ہے۔  
 قولہ ہذا امداد نا۔ شروع بحث میں شارح نے کہا تھا کہ اس بحث میں معانی مفردہ کا بھی ذکر  
 آئے گا۔ اس جگہ اس وعدہ کو صراحت سے ذکر کر دیا۔

قَالَ وَرَأْسُهَا بَأَنَّهُ كَلَى يَحْمِلُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرَةٍ فَهَذَا الْوَتَرُ كَبِتْ  
 حَقِيقَةً مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ كَأَنَّ كُلَّ مِنْهُمَا فَصْلًا لَهَا لِأَنَّهُ يُمَيِّزُهَا عَنْ  
 مِثْلِهَا فِي الْوُجُودِ. أَقُولُ رَأْسُهَا الْفَصْلُ بَأَنَّهُ كَلَى يَحْمِلُ عَلَى شَيْءٍ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ فِي  
 جَوْهَرَةٍ وَذَلِكَ أَنَّ نَاطِقَ وَالْحَسَّاسَ فَإِنَّهُ إِذَا سَأَلَ عَنِ الْإِنْسَانِ أَوْ عَنِ زَيْدٍ بَأَيْ شَيْءٍ هُوَ  
 فِي جَوْهَرَةٍ فَالْجَوَابُ أَنَّهُ نَاطِقٌ أَوْ حَسَّاسٌ لِأَنَّ السَّوَالَ بَأَيْ شَيْءٍ هُوَ أَمَّا يَطْلُبُ بِهِ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ  
 فِي الْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا يُمَيِّزُهُ يَصْلُحُ لِلْجَوَابِ ثُمَّ إِنَّ طَلِبَ الْمُمَيِّزِ الْجَوْهَرِيَّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْفَصْلِ وَإن  
 طَلِبَ الْمُمَيِّزِ الْعَرَضِيَّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْخَاصَّةِ فَالْكَلَى جَنْسٌ يَشْتَمِلُ سَائِرَ الْكَلِيَّاتِ وَبِقَوْلِنَا يَحْمِلُ  
 عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ يَخْرُجُ النَّوعُ وَالْجَنْسُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لِأَنَّ النَّوعَ وَالْجَنْسَ يَقَالَانِ  
 فِي جَوَابِ مَا هُوَ لِأَنَّ جَوَابَ أَيْ شَيْءٍ هُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ لِأَيَّقَالَ فِي جَوَابِ أَصْلًا وَبِقَوْلِنَا فِي جَوْهَرَةٍ  
 يَخْرُجُ الْخَاصَّةُ لِأَنَّهُمَا وَإِنْ كَانَتْ مُمَيِّزَةً لِلشَّيْءِ لَكِنْ لَا فِي جَوْهَرَةٍ وَذَلِكَ بِأَنَّهُ بَلَّ فِي عَرْضِهِ فَإِنْ قُلْتَ  
 السَّائِلُ بَأَيْ شَيْءٍ هُوَ أَنْ طَلِبَ مُمَيِّزَ الشَّيْءِ عَنْ جَمِيعِ الْأَغْيَا لَا يَكُونُ مِثْلَ الْحَسَّاسِ فَصْلًا لِأَنَّ  
 لِأَنَّهُ لَا

ترجمہ کے ماتن نے فرمایا۔ اور مناقضہ نے اس کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ (یعنی فصل) وہ  
 اصلی ہے۔ جو شئی پر محمول ہو ای شئی ہوتی جو ہرہ کے جواب میں اس بنا پر اگر اس کی حقیقت  
 دوسرا وی امور سے مرکب ہو یا چند امور مساویہ سے مرکب ہو تو ان امور میں سے ہر ان کے لئے فصل  
 ہو گا۔ کیوں کہ وہ اس کو مشارکات فی الوجود سے تمیز دیتا ہے۔

۱ قول۔ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ انہوں نے فصل کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ  
 ایسی کلی ہے جو شئی پر محمول ہو ای شئی ہوتی جو ہرہ کے جواب میں جیسے ناطق اور حساس۔ پس اسوجہ

سے کہ جب اس کا سوال کیا جائے انسان سے یا زید سے ای شئی ہوئی جو ہرہ کے ذریعہ تو جواب ناطق یا حساس ہوگا (یعنی سوال کیا جائے کہ زید ای شئی ہوئی جو ہرہ یا کہا جائے انسان ای شئی ہوئی جو ہرہ جواب میں ناطق بولا جائیگا یا حساس بولا جائیگا۔)

لان السؤال باشی شئی۔ اہم اس لئے کہ ای شئی سے سوال یہ ہے کہ اس کے ذریعہ مایمیز الشئی فی الجملہ مطلوب ہوتا ہے۔ (ای شئی ہوئے سوال کر نیک مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیز دریافت کی جائے جو اس شئی کوئی الجملہ ماسوا سے امتیاز کر دے) لہذا ہر وہ چیز جو اس کو تمیز دے سکے وہ جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اگر مایمیز جو ہری مطلوب ہو (یعنی ایسی چیز جو شئی کو ذاتیات سے تمیز دے) تو جواب بذریعہ فصل دیا جائیگا۔ اور اگر مایمیز عرضی مطلوب ہے تو جواب خاصہ سے دیا جائیگا۔

فالکلی جنس یشمل۔ پس تعریف میں مذکورہ لفظ کلی جنس ہے۔ جو تمام کلیات (کلیات خمسہ) کو شامل ہے۔ اور ہمارے قول بحمل علی الشئی فی جواب ای شئی ہو کی قید سے نوع، جنس اور عرض عام خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ نوع اور جنس دونوں ماہو کے جواب میں بولے جاتے ہیں نہ کہ ای شئی ہو کے جواب میں اور عرض عام جواب میں بولا ہی نہیں جاتا۔ اور ہمارے قول جو ہرہ کی قید سے خاصہ تعریف سے خارج ہو گیا کیوں کہ وہ (یعنی خاصہ) اگرچہ شئی کو تمیز دیتا ہے۔ لیکن جو ہر اور ذات میں نہیں بلکہ عرض میں تمیز دیتا ہے۔

تشیعے قولہ بانہ کلی بحمل۔ بانہ کی ضمیر شان ہے جس کا کوئی مرجع نہیں ہوتا یا پھر اس کا مرجع لفظ رسم ہے۔ جو رسمہ میں مذکور ہے۔

شارح نے بحمل علی الشئی کہا ہے۔ مقول علی کثیر کے الفاظ نہیں کہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ مقول علی کثیرین کہنا یہاں پر درست نہیں ہے۔ صرف جدت پیدا کرنے کے لئے کوئی خاص مفاد اس کے سوا نہیں ہے۔

فصل کی تعریف مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ وہ ایک کلی ہے۔ جو ای شئی ہو جو ہرہ کے جواب میں بولی جائے۔ (نودط) لفظ جو ہر، ذات، حقیقت، ماہیت سب کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور فی جو ہرہ کے معنی میں یعنی باعتبار ماہیت۔

فان کا۔ اگر ماہیت مختلف یا ماہیت مشترکہ دریافت کرنا ہو تو سوال ماہو کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ اگر ماہو شئی واحد پر داخل ہو تو جواب میں تمام ماہیت مختلف بولی جائے گی۔ مثلاً انسان ماہو کے جواب میں الحيوان الناطق بولا جائیگا۔ اور زید ماہو کے جواب میں الانسان بولا جائیگا۔ اور اگر ماہو کو چند اشیا پر داخل کیا جائے تو جواب میں پوری ماہیت مشترکہ بولی جائیگی مثلاً مازید و بکر و عمرو تو جواب میں الانسان ہوگا۔ اور اگر الانسان والغنم والفرس والبقر ماہم کہا جائے تو الحيوان جواب

میں بولا جائیگا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ماہو کے جواب میں حد تام بولا جاتا ہے۔ یا نوع یا پھر جنس۔ اسی طرح جب ممیز دریافت کرنا ہو تو سوال میں ای شئی ہو کو لاتے ہیں اب اگر سوال میں لفظ فی جوہرہ کا ذکر کیا جائے تو جواب میں فصل قریب یا فصل بعید دونوں بولی جاسکتی ہیں۔ کیوں کہ اس سے مطلق ممیز ذاتی کا دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے۔

اور اگر سوال میں ای حیوان ذکر کیا جائے تو انناطق جواب میں بولا جائیگا۔ اور اگر ای جسم نام فی ذات سے سوال کریں گے تو جواب ہوا احساس متحرک بالا راہ بولا جائیگا۔

اور اگر ای شئی ہو ہو سے سوال کیا جائے تو سب کے سب جواب میں بولے جاسکتے ہیں یعنی فصل قریب فصل بعید۔ خاصہ نوع۔ خاصہ جنس سب سے جواب دیا جاسکتا ہے۔ اور اگر ای شئی ہو فی عرصہ سے سوال کریں تو جواب میں صرف خاصہ بولا جائیگا۔

قولہ ما یہیز شئی فی الجملۃ۔ اس جملہ سے مصنف کا مقصد ممیز جوہری و عرضی میں تعیم ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد مصنف نے فرمایا ان طلب المیز الجوہری۔

قولہ فالکلی جنس۔ یہاں سے شارح نے فصل کی تعریف کے فوائد قیود بیان کیا ہے۔ کہ لفظ کلی بمنزلہ جنس ہے جو کلیات کو شامل ہے۔ اور بحمل علی الشئی کی وجہ سے بے فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ کلی سے عام ہے۔ باقی قیود ترجمہ میں دیکھئے۔

قولہ لا یتقال فی الجواب۔ بظاہر اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عرض عام کسی جواب میں نہیں بولا جاتا حالانکہ اگر سوال کیا جائے ہل زید ماش تو جواب میں از ماش کہنا درست ہے۔ اس لئے تاویل یہ کی جائے گی کہ لا یتقال جواب کی کلیۃ نفی نہیں کی گئی۔ بلکہ مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ ماہو کے جواب میں نیز ای شئی کے جواب میں عرض نہ بولا جائے گا۔

فان قلت السائل بای شئی هو ان طلب ممیز الشئی عن جمیع الاعیاس لایکون مثل احساس فضلا لانسان لانه لا یمیز عن جمیع الاعیاس وان طلب المیز فی الجملۃ سواء کان عن جمیع الاعیاس او عن بعضها فالجنس ممیز الشئی عن بعضها فیجب ان یکون صالحا للجواب فلا یتخرج عن الحد فنقول لایکنی فی جواب ای شئی هو فی جوہرہ التمییز فی الجملۃ بل لا بد معه من ان لایکون تمام المشترك بین الشئی ونوع اخر فالجنس خارج عن التعریف ولما کان معصدا ان الفصل کلی ذاتی لایکون مقولا فی جواب ما هو ویكون ممیزا للشئی فی الجملۃ فلو فرضنا ماہیۃ مرکبۃ من امرین متساویین او امور متساویۃ کماہیۃ الجنس العالی والفصل الاخیر کان کل منہما فصلا لہما لانه یمیز ماہیۃ تمیزا جوہریا عما یشارکھا فی الوجود ویمثل علیہا

فی جواب ای موجود ہو واعلم ان قد ماء المنطقین زعموا ان کل ما هیة لها فصل وجب ان یكون لها جنس حتی ان الشیخ تبعهم فی الشفاء وحد الفصل بانه کل مقول علی الشیء فی جواب ای شیء هو وجود من جنسه واذالم یساعدک البرهان علی ذلك نبه المصنف علی ضعفه بالمشاركة فی الوجود اولاً وبأیراد هذا الاحتمال ثانیاً۔

## ترجمہ

پس اگر تو اعتراض کرے کہ ای شیء ہو،، سے سوال کرنے والے نے اگر مینر الشیء عن جمیع الاغیار کو طلب کیا ہے۔ (یعنی وہ تمیز جو جمیع ماسوار سے تمیز دے) تو حساس جیسی مثال انسان کے لئے فصل نہ واقع ہوگی کیوں کہ وہ جمیع ماسوار سے تمیز نہیں دیتا۔ اور اگر مینر فی الجملہ طلب کیا ہے۔ کہ برابر ہے کہ جمیع اغیار سے تمیز دے یا بعض سے۔ تو جنس بھی شیء کو بعض سے تمیز دیتی ہے۔ پس واجب ہے کہ وہ (یعنی جنس) بھی جواب تنفی کی صلاحیت رکھے۔ پس وہ (یعنی جنس) حد سے خارج نہ ہوگی۔ (یعنی فصل کی تعریف میں جنس داخل رہے گی)۔

فقول۔ ہم جواب دیں گے کہ ای شیء ہونی جو ہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمیز تمام مشترک نہ ہوشی اور نوع آخر کے درمیان۔ لہذا پس فصل کی تعریف سے جنس خارج ہے۔

ولہا کان محصلہ۔ اور جب کہ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ فصل کلی ذاتی ہے اور ماہو کے جواب میں مقول نہیں ہونی اور وہ مشقی جو فی الجملہ تمیز نہیں دیتی ہے پس اگر ہم فرض کر لیں کہ ایک ایسی ماہیت کہ جو دو مساوی امور سے مرکب ہو یا متعدد مساوی امور سے مرکب ہو۔ جیسے جنس عالی کی ماہیت اور فصل خیر توان میں سے ہر ایک اس لئے فصل واقع ہوگی، کیونکہ ہر ایک ماہیت کو امتیاز جوہری دیتی ہے۔ تمام مشترکات سے وجود میں اور اس پر محمول ہوتی ہے۔ ای موجود ہو کے جواب میں۔

واعلم ان قد ماء المنطقین۔ اور جان لو کہ قدیم مناطق نے گمان کیا ہے۔ کہ ہر وہ ماہیت کہ جس کے لئے فصل ہو تو واجب ہے کہ اس کے لئے جنس بھی ہو۔ حتیٰ کہ شیخ نے بھی شفاء نامی کتاب میں ان کا اتباع کیا ہے۔ اور فصل کی تعریف یہ کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو مشقی پر مقول ہو ای شیء ہونی جو ہرہ کے جواب میں۔

واذالم یساعدک البرهان۔ اور جب دلیل نے ان کے اس دعوئی کا ساتھ نہیں دیا تو مصنف نے اس کے کمزور ہونے پر مشارکت فی الوجود کے ذریعہ تنبیہ فرمایا۔ اور ثانیاً اس احتمال کو ذکر فرمایا۔

## تشیہ

قولہ فان قلت الخ۔ اس اعتراض کے دونوں مقصد ہو سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شارح نے فصل کی تعریف پر اعتراض نقل کیا ہو۔ یا اس کے فوائد قیود کے جملہ تخریج الجنس پر اعتراض کیا ہو۔ مگر اول صورت زیادہ ظاہر ہے۔ اس لئے کہ شارح نے کہا ہے فلا یخرج من الحد،

پس حد سے خارج نہ ہوگی اور یہ نہیں کہا کہ فلم بخارج من الحد کہ وہ حد سے خارج نہیں ہوتی۔  
اعتراف یہ ہے ای شی ہے جمیع ماسوا سے تمیز دینا مقصود ہوگا یا فی الجملہ تمیز مطلوب ہوگی۔ اگر شق اول  
لی جائے تو فصل کی تعریف حساس میں بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ حساس ماہیت کو جمیع ماعدار  
سے امتیاز نہیں دیتا لہذا تعریف فصل کی جامع نہیں ہے۔

دوسری صورت میں فصل کی تعریف جنس پر بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ ماہیت کو بعض ماسوا  
سے تو جنس بھی امتیاز دیتی ہے۔ اس لئے فی الجملہ تمیز جنس بھی ہوگئی اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی  
قوله فنقول۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں سے ہم شق ثانی کو اختیار کرتے  
ہیں یعنی یہ کہ ای شی سے تمیز فی الجملہ مراد ہے۔ اور جنس اگر چہ فی الجملہ ماعدار سے تمیز دیتی ہے۔ لیکن چونکہ جنس  
میں تمام مشترک ہونے کی تحدید موجود ہے۔ اور تمیز میں تمام مشترک نہ ہونے کی قید ہے۔ اس لئے فصل  
تعریف جنس پر صادق نہیں آئے گی۔ اور تعریف جامع بھی ہے اور مانع بھی۔

قوله ولہا کان محصلہ۔ محصل کلام تفصیل کے بعد اجمال کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور حاصل  
کلام اجمال کے بعد تفصیل کے موقع پر مستعمل ہوتا ہے۔

اس جگہ محصلہ کی ضمیر کا مرجع اگر تعریف مانا جائے۔ اور ظاہر بھی یہی ہے تو محمول میں معرف کا ذکر مسامت  
شمل کیا جائیگا۔ لہذا الکلام کو ضمیر کا مرجع ماننا چاہئے۔

اور عصام نے فرمایا ہے کہ اور راجح یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب کہ تعریف معرف پر اس حکم کو  
شامل ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے اس کی تفریع کی ہے۔ لہذا فعلی ہذا کہا ہے ورنہ حکم کی تفریع  
کے لئے محصل کلام کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قوله کہ ماہیۃ الجنس العالی۔ وہ ماہیت جو صرف فصول سے مرکب ہو وہ جنس عالی ہے۔ اور فصل  
اخیر ہے۔ کہ جنس عالی کی ماہیت اگر مرکب ہوگی تو صرف فصول سے مرکب ہوگی کیونکہ اگر جنس علی فصل کے بجائے  
جنس سے مرکب ہوگی تو جنس عالی ہے اور پر بھی جنس ماننا بڑے گا۔ اور جنس عالی جنس عالی نہ رہے گی۔ نیز اسی  
طرح فصل اخیر کی ماہیت بھی صرف انہیں اجزاء سے مرکب ہے جو ایک دوسرے کے مساوی ہیں جنس سے مرکب  
نہ ہوگی۔ اس لئے اگر فصل مرکب جنس سے ہو تو وہ جنس اس فصل اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی  
اور اس فصل نوع آخر سے ممتاز کرنے کے لئے دوسری فصل کی احتیاج ہوگی۔ لہذا فصل اخیر فصل آخر نہ ہوگی  
قوله قد ماء المنطقتین۔ امام رازی اور ان کے بعد کے مناطک متأخرین میں شمار ہوتے ہیں۔ اس لئے  
یہاں قدمائے مراد وہ مناطک ہیں جو امام رازی سے پہلے گزرے ہیں۔ لہذا اس جگہ شارح کو کہنا چاہئے کہ  
حتی الشیخ فی الشفا کیوں کہ شیخ تو قدماء میں سے ہیں نہ کہ متأخرین میں سے۔

قوله منہ عموماً۔ اہل منطق کا قول مشہور یہ ہے کہ جس ماہیت کی فصل ہوتی ہے۔ اس کے لئے جنس بھی ہوتی

ہوتی ہے۔ مگر یہ قاعدہ کلید اس مقام پر ٹوٹ گیا۔ اس لئے جب کوئی ماہیت صرف فصول سے مرکب ہوگی تو اس ماہیت کے لئے صرف فصل ہوگی جنس نہ ہوگی۔

قال والفصل المميز للنوع عن مشاركه في الجنس قريب ان مميزه عنه في جنس قريب كالناطق للانسان وبعيد ان مميزه عنه في جنس بعيد كالحياس للانسان - اتول الفصل اما مميز عن المشاركه الجنس او عن المشاركه الوجودي فان كان مميزا عن المشاركه الجنسي فهو اما قريب او بعيد لانه ان مميزه عن مشاركه في الجنس القريب فهو الفصل القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عكس مشاركه في الجنس البعيد فهو الفصل البعيد كالحياس للانسان فانه يميزه عن مشاركه في الجسم النامي وانها اعتبارا القرب والبعيد في الفصل المميز في الجنس لان الفصل المميز في الوجود ليس متعلق الوجود بل هو مبني على احتمال مذکور۔

**ترجمہ** ماتن نے فرمایا۔ وہ فصل جو نوع کو مشارکات فی الجنس سے تمیز دے وہ فصل قریب ہے اگر مشارکات سے جنس قریب میں تمیز دے جیسے الناطق انسان کے لئے۔ اور فصل بعید ہے اگر مشارکات سے اس کو جنس بعید میں تمیز کرے۔ جیسے حاس انسان کے لئے۔  
قوله اتول الفصل۔ میں کہتا ہوں کہ فصل یا مشارکات جنس سے تمیز دینے والی ہوگی یا مشارکات وجود سے تمیز دینے والی ہوگی۔ پس وہ مشارکات جنسی سے تمیز دینے والی ہے۔ تو پس وہ یا قریب ہوگی۔ یا بعید اس لئے کہ اگر اس کو مشارکات فی الجنس القریب سے تمیز دے گی۔ تو وہ فصل قریب ہے۔ جیسے ناطق انسان کے لئے کیوں کہ وہ اس کو اس کے مشارکات فی الحيوان سے تمیز دیتا ہے۔ (یعنی ناطق انسان کو حیوان کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔)

وان مميزه عن مشاركه كاتله في الجنس البعيد۔ اور اگر اس کو تمیز دے اس کے مشارکات سے جنس بعید میں تو وہ فصل بعید ہے جیسے حاس انسان کے لئے پس وہ حاس اس کو (انسان کو) اس کے مشارکات جو جسم نامی میں ہیں تمیز دیتا ہے۔

وانها اعتبار۔ اور قرب و بعد کا اعتبار فصل ممیز فی الجنس میں ہی کہا گیا ہے۔ (یعنی اس فصل میں جو جنس کے لئے ممیز ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ فصل جو ممیز فی الوجود ہے۔ وہ متعلق الوجود ہے نہیں۔ (یعنی فی ممیز فی الوجود کا وجود متحقق ہی نہیں ہے۔) بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے۔ (اگر وجود پایا جائے گا۔ تو وہ تمیز دے گی۔)

**تشریح** قوله مميز للنوع۔ اس جگہ نوع سے مراد نوع حقیقی ہے۔ یا نوع اضافی، اول باطل ہے اس لئے کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید یہ دونوں اقسام نوع حقیقی کے ساتھ مخصوص نہیں



ہیں۔ نوع اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں اور ثانی یعنی نوع سے مراد نوع ثانی اضافی ہو تو وہ اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ابھی تک نوع اضافی کا بیان ہی شروع نہیں ہوا۔ لہذا اس مقام پر نوع سے ماہیت نوع مراد ہے۔

قولہ اما قریب او بعید۔ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ اول فصل قریب۔ دوم فصل بعید۔ اگر فصل ماہیت کو جنس قریب کے مشارکات سے تمیز دے۔ تو فصل قریب ہے۔ جیسے ناطق انسان کے لئے فصل قریب ہے۔ کیوں کہ وہ انسان کو حیوان یعنی جنس قریب سے فصل دیتی ہے۔ فرس غنم وغیرہ سے ممتاز کر دیتی ہے۔

اعراض :- ناطق کے معنی کلیات کا ادراک کرنے والا۔ اس معنی کے لحاظ سے ناطق مجردات عقول، نفوس میں بھی پایا جاتا ہے۔ انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ لہذا ناطق کو انسان کے لئے فصل قریب قرار دینا کس طرح درست ہوگا۔

جواب :- ناطق کے معنی اس جگہ صاحب نطق اور صاحب ادراک کے ہیں۔ مجرد نطق اور ادراک کرنا صرف انسان کے لئے خاص ہے۔

فصل بعید۔ اور فصل اگر ماہیت کو جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرے تو اسے فصل بعید کہا جاتا ہے جیسے حساس انسان کے لئے فصل بعید ہے۔ کیوں کہ حساس انسان کو جسم نامی میں شریک افراد، شجر نباتات وغیرہ سے تمیز دیتا ہے۔ یعنی جسم نامی، حساس (انسان) جسم نامی غیر حساس وغیرہ۔

سوال :- جس طرح انسان کو جسم نامی میں تمیز دیتا ہے۔ جیسا کہ اوپر آپ نے ملاحظہ کر لیا ہے۔ اسی طرح ناطق بھی جسم نامی کو تمیز دیتا ہے۔ جسم نامی ناطق، جسم نامی غیر ناطق۔ لہذا فصل بعید کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔

جواب :- فصل بعید کی تعریف میں فقط کی قید ملحوظ ہے۔ یعنی فصل بعید وہ فصل ہے جو ماہیت کو صرف

ان چیزوں سے ممتاز کرے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہوں۔ اور ناطق اگرچہ انسان کو نباتات سے تمیز دیتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ حیوانات سے بھی تمیز دیتا ہے۔ لہذا ناطق فصل قریب ہے فصل بعید نہیں ہو سکتا

قولہ واما اعتبار القرب۔ فصل کے ممیز ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ مشارکات جنسی کے امتیاز کا فائدہ

دے۔ دوم مشارکات جنسی اور وجودی دونوں سے امتیاز کا فائدہ دے۔ اور فصل میں قرب و بعد کا

لحاظ صرف مشارکات جنسی میں کیا گیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ فصل جو ماہیت کو مشارکات فی الوجود

سے ممتاز کرے۔ اس کا وجود ہی متحقق نہیں ہے۔ بلکہ اس کا وار و مدار صرف احتمال وجود پر ہے۔ حقیقی

وجود پر نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اس فصل کے جو ماہیت کو مشارکات فی الجنس سے امتیاز کا فائدہ

دے تو اس کا وجود تحقیقی ہے۔ اس لئے کہ ہر جسم مادہ و صورت سے مرکب ہے۔ اور صورت و مادہ دونوں

لابشرط شئی کے لحاظ سے جنس اور فصل ہیں۔ اس لئے قریب و بعید کی جانب اس کی تقسیم ہوتی ہے۔

وہ بہا ممکن ان يستدل على بطلانه بان يقال لو تركبت ماهية حقيقة من امرين متساويين فاما ان الاحتياج احدهما الى الآخر وهو محال ضروورة وجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقة الى البعض او يحتاج فان احتياج كل منهما الى الآخر يلزم الدور والاي لزم الترجيح بلا مرجح لانها ذاتيان متساويان فاحتياج احدهما الى الآخر ليس اولی من احتياج الآخر اليه او يقال لو تركبت الجنس العالي كالجوهر مثلاً من امرين متساويين فاحدهما ان كان عرضاً فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال وان كان جوهر فاما ان يكون الجوهر نفسه فيلزم ان يكون الكل نفس جزئية وانه محال او داخلية وهو ايضا محال لامتناع تركيب الشئ من نفسه ومن غيره او خارجاً عنه فيكون عارضاً له لكن ذلك الجزء ليس عارضاً لنفسه بل يكون العارض بالحقيقة هو الجزء الآخر فلا يكون العارض بالحقيقة هو الجزء الآخر فلا يكون العارض بتمامه عارضاً وانه محال فليست في هذا المقام فانه عن مطامح الاذكياء

**ترجیحہ** اور بسا اوقات ممکن ہے کہ اس کے بطلان پر دلیل قائم کی جائے۔ بایں طور کہ کہا جائے جائے۔ اگر ماہیت حقیقہ دو مساوی امور سے مرکب ہوگی۔ پس یادوئوں امور میں سے کوئی ایک دوسرے کا محتاج نہ ہوگا۔ تو یہ محال ہے کیوں کہ بداهتہ ثابت ہے کہ ماہیت حقیقہ کے اجزاء میں سے بعض دوسرے بعض کے محتاج ہوتے ہیں اور محتاج۔ یادوئوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہوگا تو اس میں دور لازم آئیگا، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

لانہما ذاتیان متساویان۔ کیوں کہ دونوں امور ذاتی ہیں اور ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ (تو جو حکم ایک امر کا ہوگا وہی حکم دوسرے کا ہوگا) پس دونوں میں سے ایک کا محتاج ہونا دوسرے کی جانب اولی نہیں ہے۔ دوسرے کے احتیاج کے مقابلہ پر پہلے کی طرف دونوں امور میں سے ایک کی طرف اولی ہو اور دوسرے کی احتیاج پہلے کی جانب غیر اولی ہو۔

ادنیٰ قال۔ یا یہ پھر کہا جائے کہ اگر جنس عالی مرکب ہوگی جیسے جوہر دو مساوی امور سے پس دونوں میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا تقوم بالعرض ہونا لازم آتا ہے۔ اور جوہر کا قیام عرضی سے محال ہے۔ اور دونوں امور میں سے ایک جوہر ہے۔ تو اگر فی نفسہ وہ جوہر ہے تو لازم آتا ہے کہ کل بعینہ جزر ہو۔ اور کل کا کانس جزر ہونا محال ہے۔ یادوئوں اس پر داخل ہوگا (یعنی اول کا جزر ہوگا) تو یہ بھی محال ہے۔ اس لئے کہ شئی کا ترکب عن نفسہ وعن غیرہ محال ہے۔ یا امر اول آخر سے خارج ہوگا۔ اس کے لئے عارض ہوگا مگر یہ جز عارض نفسہ نہیں ہوگا۔ بلکہ عارض بالحقیقہ ہوگا۔ اور یہی عارض جزر آخر ہے پس عارض تمام کا

تمام عارض نہ رہے گا۔ اور یہ بھی محال ہے پس چاہئے کہ اس مقام پر خاص نظر کر لی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ نظر بڑے بڑے اذکیار کی جولان گاہ ہے۔

**تشکیح** قولہ دوماہی ممکن۔ ماہیت کا امور متساویہ سے مرکب ہونا باطل ہے۔ شارح نے اس کے بطلان پر دو دلیلیں بیان کی ہیں مگر دونوں دلیلیں کمزور ہیں۔

قولہ فلو ترکیب ماہیت۔ یہ بطلان مذکور کی دلیل ہے۔ کہ اگر کوئی حقیقی ماہیت دو امور متساویہ سے مرکب ہو۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ دونوں امور میں سے کوئی دوسرے کا محتاج نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ محتاج ہوگا۔ اول محال ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ ماہیت حقیقہ کے اجزاء سے ایک جز دوسرے کا محتاج ہو کر رہتا ہے اور یہ احتیاج ضروری ہے۔

دوسری صورت یعنی دونوں امور کا ایک دوسرے کا محتاج ہونا بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر اجزاء میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر دونوں امور میں سے ایک محتاج ہو اور دوسرا محتاج نہ ہو تو یہ بھی باطل ہے۔ کیوں کہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گا۔ اور تمام صورتیں باطل ہیں تو ایک ماہیت کا دو امور متساویہ سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ الماہیۃ الحقیقیۃ۔ اس جگہ ماہیت کے ساتھ حقیقہ کی قید اس لئے لگائی ہے۔ تاکہ ماہیت اعتباراً اس سے خارج ہو جائے اس لئے کہ اعتباری ماہیت کا ترکیب دو مساوی امور سے ممکن ہے۔

قولہ صوری و ساقۃ احتیاج۔ ماہیت حقیقہ کے ایک اجزاء کا دوسرے جز کا محتاج ہونا علی سبیل الاطلاق تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برخلاف اجزاء معمولہ کہ ان میں اس قسم کی احتیاج نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وہ فو ذہنی اجزاء ہیں۔ جن میں خارجی وجود کے لحاظ سے ایک دوسرے سے امتیاز نہیں ہوا کرتا جیسے ناطق اور حیوان انسان کے اجزاء ذہنیہ ہیں۔ مگر خارج میں ناطق اور حیوان میں کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا۔ صرف وجود ذہنی میں مغایرت پائی جاتی ہے۔

قولہ یلزم السدوم۔ یہ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ دور مستحیل وہ کہلاتا ہے۔ جس میں احتیاج کی جہت محتاج الیہ میں متحد ہو۔ اور اگر محتاج و محتاج الیہ کی احتیاج کی جہت مختلف ہو تو دور مستحیل لازم نہیں آتا۔ مثلاً ہیولی اور صورت جسم کے دونوں اجزاء ہیں۔ اور دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ مگر احتیاج کی جہت دونوں میں بدلی ہوئی ہے۔ کیوں کہ صورت اپنے بقار اور وجود میں ہیولی کی محتاج ہے۔ اور تشخص اور تشکل میں ہیولی محتاج ہے۔ صورت کی جانب۔ لہذا ممکن ہے کہ دونوں مذکورہ امور میں احتیاج پائی جاتی ہو۔ مگر جہت احتیاج بدلی ہو تو کوئی استحالة لازم نہ آئے گا۔

قولہ والا یلزم۔ ترجیح بلا مرجع اس لئے قابل تسلیم نہیں ہے کیوں کہ اگر دونوں مذکورہ ذاتی ہوں تو اور دونوں مساوی درجہ کے ہوں تو ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے گی۔ اس لئے مساوات فی الصدق مساوات

فی الحقیقہ کو مستلزم نہیں۔ مثال کے طور پر ناطق اور انسان دو امور ہیں اور دونوں صادق آتے ہیں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جس جگہ ناطق صادق آئیگا اس جگہ انسان بھی صادق آئیگا۔ یعنی کل انسان ناطق و کل ناطق انسان بلا شک و شبہ صادق ہے۔ لیکن ناطق اور انسان حقیقت میں مساوی نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان کی حقیقت تو حیوان اور ناطق ہے۔ مگر ناطق کی حقیقت حیوان ناطق نہیں ہے۔ لہذا اگر ایک سے احتیاج ہو تو وہ ترجیح بلا مزح کا موجب نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ دونوں امور متساویہ کی ماہیت مختلف ہے ورنہ ذاتی کا تکرار لازم آئے گا۔ لہذا جائز ہے کہ دونوں میں سے ایک کی ماہیت کا احتیاج تقاضہ کرے۔ اور دوسرے کی ماہیت احتیاج کا تقاضہ نہ کرے۔

قولہ او یقال۔ ماہیت کے دونوں اجزاء مساویہ میں ترکیب کے بطلان ہونے کی دوسری دلیل اگر ایک جنس مثلاً جوہر دو مساوی جزؤں سے مرکب ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔ دونوں امور سے کوئی ایک عرض ہوگا یا جوہر ہوگا۔ اگر جوہر ہے تو جوہر کا تقوم بالعرض لازم آئے گا۔ اور ایک جوہر والی کا حقیقت ایک جوہر اور ایک عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ یہ محال ہے کیوں کہ جب مرکب میں کوئی ایک جز اگر عرض ہو تو وہ مرکب عرض ہوتا ہے نہ کہ جوہر۔

اور اگر دونوں اجزاء میں سے ایک جوہر ہے تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ اب جوہر مطلق یعنی مالی بعینہ وہ جوہر ہوگا جسے جز فرض کیا گیا ہے۔ یا اس کا جز داخل ہوگا یا اس سے خارج ہوگا۔ اگر صورت اولیٰ ہے تو لازم آتا ہے کہ نفس جز ہو اور یہ محال ہے کیوں کہ اس سے تقدم اشئی علی نفسہ لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جز کل پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس صورت میں نہ کل کل رہتا ہے۔ نہ جز جز رہتا ہے صورت ثانیہ بھی محال ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں شئی کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں تقدم اشئی علی نفسہ لازم آتا ہے۔ نیز ذاتی کا تکرار لازم آتا ہے۔ تیسری صورت۔ اگر جوہر اس جز سے خارج ہوگا تو اسے عارض ہوگا۔ اور جوہر کا وہ جز عارض نہیں ہو سکتا۔ ورنہ شئی کا اپنے نفس کے لئے عارض ہونا لازم آئیگا۔

قولہ فیلزم تقدم الجوہر۔ اس شق پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ تحت میں ایک جز تحت ہوتا ہے۔ اور دوسرا جز اس کی صورت ہوتی ہے۔ تحت جوہر اور صورت عرض ہے اور یہ مرکب جوہری ہے۔ معلوم ہوا کہ مرکب جوہری میں جوہر کا قیام عرض کے ساتھ کوئی محال نہیں ہے۔ جواب :- ہماری گفتگو مرکب حقیقی میں ہو رہی ہے۔ اور اعتراض میں مرکب صناعی کو پیش کیا گیا ہے۔ فافترقا۔

قولہ فاند من مطامح الاذکیاء۔ مطامح کی جمع مطامح ہے۔ اور ظرف زمان ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ ماہیت جو دو مساوی امور سے مرکب ہو باطل ہے۔ اس پر مناطقہ کے اونچے طبقے کے لوگوں نے اپنی

اپنی نظر پش کی ہے۔ اور مقام کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لئے اپنی اپنی تحقیق کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ یا پھر اس جبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقام بہت نازک ہے۔ سنبھال کر تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ بڑے بڑے اہل عقل و ذی اس میں دھوکا کھائے ہیں۔

قال واما الثالث فان امتنع الفكاكه عن الماهية فهو اللازم والافهو العرض المفارق واللازم قد يكون لازماً للوجود كالسواد للجبشي وقد يكون لازماً للماهية كالزوجية للاربعه وهو ما بين وهو الذي يكون تصوراً مع تصور ملزومه كافي في جزم الذهن باللزوم بينهما كالانقسام بمساويين للاربعه واما غير بين وهو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما الى وسط كمتساوي الزوايا التلت للثلاثين للمثلث وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوراً والاول اعم والعرض المفارق اما سيع الزوال كهمزة الخجل وصفرة الوجمل واما بطيئة كالشيب والشباب۔

**ترجمہ** ماتن نے فرمایا۔ اور بہر حال ثالث (یعنی کلی کی دوسری قسم) پس اگر اس کا جدا ہونا ماہیت سے متمنع ہو تو وہ لازم ہے۔ ورنہ پس وہ عرض مفارق ہے۔ اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے۔ (جب تک موجود رہے گا اس سے جدا نہ ہوگا۔) جیسے سواد جبشی کے لئے اور کبھی لازم ماہیت ہوتا ہے۔ جیسے اربعہ کے لئے زوجیت دو میں برابر تقسیم ہونا) لازم ماہیت ہے اور وہ لازم یا بین ہوگا اور بین وہ لازم ہوگا کہ اس کے ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کا تصور جزم باللزوم کے لئے کافی ہے دونوں کے درمیان (یعنی لازم و ملزوم کے درمیان) جیسے دو برابر تصویوں میں منقسم ہونا اربعہ کے لئے لازم ہے اور اس لزوم کا ذہن میں جزم ہے۔

اما غیری بین۔ اور یا لزوم غیر بین ہوگا اور غیر بین وہ لازم ہے کہ لزوم کے ساتھ ذہن کا جزم دونوں کے درمیان کسی واسطے کا محتاج ہو۔ جیسے مثلث کے دونوں زاویہ قائمہ کا ایک دوسرے کے مساوی ہونا (واسطے کا محتاج ہے۔

وقد يقال۔ اور لازم بین کبھی اس لازم پر نولوا جاتا ہے۔ کہ اس کے ملزوم کے تصور سے جس کا تصور لازم آئے۔ پہلے معنی اس سے اعم ہیں۔

والعرض المفارق۔ اور عرض مفارق یا اس سے اعم ہوگا جیسے شرمندہ ہونے والے کے چہرہ کی سرخی اور خوف زدہ ہوجانے والے شخص کے چہرہ کی زردی سریع الزوال ہوتی ہے۔ اور یا دیر سے زائل ہوگی جیسے بڑھاپا اور جوانی۔ ع

جو جا کے نہ آئے وہ جوانی دیکھی : جو آ کے نہ جائے وہ بڑھاپا دیکھا۔

**تشخیص** قولہ واما الثالث۔ یہ تیسری کلی کا بیان ہے۔ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ماہیت سے اس کا زائل ہونا ممتنع ہوگا۔ (ماہیت سے اس خارج کا زوال محال نہ ہوگا۔ اول عرض لازم ہے اور ثانی عرض مفارق ہے۔

پھر عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ اول لازم نفس ماہیت کے لحاظ سے لازم ہوگا۔ یعنی خصوصیت خارج و خصوصیت ذہن دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس ماہیت کو لازم ہے تو اسے لازم ماہیت کہا جاتا ہے۔ جیسے اربعہ کی ماہیت کے لئے زوجیت کا لازم ہونا۔ یا لزوم وجود خارجی کے لحاظ سے عارض ہوگا۔ تو اس کا نام لازم وجود خارجی ہے۔ جیسے آگ کے لئے احراق کا لزوم یا وجود ذہنی کے لحاظ سے لازم ہوگا۔ تو اسے لازم وجود ذہنی کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام معقول ثانوی ہے۔ جیسے انسان کی حقیقت کا کلی ہونا۔

پھر لازم کی ایک تقسیم بین او غیر بین کے لحاظ سے بیان کی جاتی ہے۔ یعنی لازم بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔ یا غیر بین ہوگا۔ پھر بین اور غیر بین کے دو معانی ہیں، اول اعم، دوم اخص۔

لازم بین بالمعنی اعم وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم مع تصور ملزوم دونوں میں یقین کے لئے کافی ہو جیسے اقسام بمتساویین کا لزوم اربعہ کے لئے۔

لازم بین بالمعنی الاخص۔ وہ لازم ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔ جیسے عی کے تصور سے بصر کا تصور۔

لزوم لازم بین غیر بین بالمعنی اعم۔ جس کا تصور مع تصور ملزوم دونوں میں یقین پیدا ہونے کے لئے کافی نہ ہو۔ جیسے مثلث کے لئے دونوں زاویہ قائمہ کا مساوی ہونا۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔ کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ ہو جیسے کتابت بالقوة انسان کے لئے۔

عرض مفارق کی تین اقسام ہیں۔ اول جس کا جدا ہونا محال نہ ہو مگر ذات معروض سے اس کا ثبوت دائمی ہو۔ جیسے فلک کے لئے حرکت کا ثبوت دائمی ہے۔ دوسرے وہ عارض ہے جو جلدی زائل ہو جائے جیسے شرمندہ شخص کے چہرے کی سرخی، تیسرے وہ عارض ہے جس کا زوال دیر سے ہو جیسے جوانی اور بڑھاپا۔

اقول۔ الثالث من اقسام الکلی ما یکون خارجا عن الماہیة وهو اما ان یمتنع انفکاکہ عن الماہیة او یمکن انفکاکہ۔ والاول العرض العام کالضروریة للثلاثیة والثانی العرض المفاقر کالکتابیة بالفعل للانسان واللائم اما اللزوم للوجود کالسواد للجبشی فانہ لازم للوجود کاشخصہ لالماہیة لان الانسان قد یوجد بغیر السواد ولو کان السواد لازما للانسان

لکان کل انسان اسود و لیس كذلك واما لازم للماہیة كالزوجیة للاربعة فانه متى تحققت ماہیة الاربعة امتنع الفكاك الزوجیة عنها۔

## ترجمہ

شارح فرماتے ہیں میں کہتا ہوں کہ کلی کی اقسام میں سے تیسری وہ کلی ہے جو ماہیت سے خارج ہو۔ اور وہ یا ایسی ہوگی کہ اس کا جدا ہونا ماہیت سے ممکن ہوگا یا انفکاک (جدا ہونا) ممکن ہوگا۔ اول عرض عام ہے جیسے ثلاثہ کے لئے فردیت کا ثبوت اور ثانی عرض مفارق ہے۔ جیسے بالفعل کتابت کا ثبوت انسان کے لئے۔

واللائزم اما اللائزم للوجود۔ اور لازم یا لازم وجود ہوگا۔ جیسے سواد کا لزوم حبشی کے لئے۔ کیوں کہ وہ (سواد) اس کے وجود کے لئے لازم ہے (جب تک حبشی موجود ہے سیاہی اس کے لئے لازم رہے گی۔ جدا نہ ہوگی۔) وشرخصہ۔ سواد فرد حبشی کے لئے لازم ہے۔ اس کی ماہیت کے لئے لازم نہیں ہے (کیوں کہ حبشی کی ماہیت انسان ہے۔ اور انسان کے لئے سواد لازم نہیں ہے۔)

لان الانسان۔ کیوں کہ انسان کبھی بغیر سواد کے پایا جاتا ہے۔ اور اگر سواد وجود انسان کے لئے لازم ہوتا تو ہر انسان اسود ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ (انسان، سفید گندی ہر رنگ کے موجود ہیں۔)

اما اللائزم للماہیة۔ اور یہ لازم ماہیت ہوگا جیسے زوجیت کا لزوم اربعہ کے لئے۔ پس جب اربعہ کی ماہیت متحقق ہوگی تو زوجیت کا ہونا اربعہ سے محال ہوگا۔

تشریح کے قولہ اما ان یمتنع۔ یہ لازم کی تعریف ہے۔ یعنی لازم وہ ہے جس کا ماہیت سے انفکاک محال ہو۔

اعتراض :- یہ تعریف لازم اعم کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ لازم اعم کا جدا ہونا ماہیت سے محال نہیں ہے۔ وہ ماہیت کے بغیر کبھی کبھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے بعض نے لازم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ ما یمتنع انفکاک الشئ عنہ، جس کا جدا ہونا شئی سے محال ہو۔

تاویل :- یہ ہے کہ انفکاک سے سلب مراد لیا جائے یعنی لازم کلی جس کا سلب ماہیت سے ممکن ہو اور لازم اعم کی تعریف بھی اسی قسم کی ہے۔

قولہ کالفریدیۃ۔ لازم کی مثال فردیت۔ کتابت۔ سواد وغیرہ سے دینا منطلق کی مسامحت ہے کہ یہ لوگ محمول کے مبداء کو ذکر کر دیتے ہیں۔ یعنی مثال میں مصدر کا ذکر کرتے ہیں۔ جبکہ ان کے افراد کو ذکر کرنا چاہئے۔ یعنی فردیت کے بجائے فرد، کتابت کے بجائے کتاب۔ اور سواد کے بجائے اسود

کہنا چاہئے۔ اس لئے کہ بات اس کلی میں ہو رہی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو۔ لہذا اس کا ماہیت اور اس کے افراد پر محمول ہونا ضروری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مصدر مبداء کسی شئی پر محمول نہیں

ہوا کرتے۔

قولہ اللانہم للوجود لازم کی دو قسمیں ہیں۔ اول لازم وجود۔ دوم لازم ماہیت۔ اہل منطق صرف لازم ماہیت سے بحث کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ لازم وجود کا ذکر صرف بغا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے لازم وجود کی تعریف نہیں کی۔ شارح نے صرف مثال پر اکتفا کر کیا ہے۔ اس کے اقسام کو بھی بیان نہیں کیا ہے۔ لازم ماہیت سے مراد لازم من حیث ہی ہی سے خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ہو ماہیت لازم کے بغیر تحقق نہ ہو جیسے زوجیت اربعہ کے لئے۔ دونوں وجود میں لازم ہے۔

لا يقال هذا التقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان اللازم على ما عوفه ما يمنع انفكاكه عن الماهية وقد قسمه الى ما لا يمنع انفكاكه عن الماهية وهو لازم الوجود والى ما لا يمنع وهو لازم الماهية لاننا نقول لانهم ان لازم الوجود لا يمنع انفكاكه عن الماهية غاية ما في الباب انه لا يمنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي لكن لا يلزم منه انه لا يمنع انفكاكه عن الماهية في الجملة فانه ممتنع الانفكاك عن الماهية الموجودة وما يمنع انفكاكه عن الماهية الموجودة فهو ممتنع الانفكاك عن الماهية في الجملة فان ما يمنع انفكاكه عن الماهية امسا ان يمنع انفكاكه عن الماهية من حيث انها موجودة او يمنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي والثاني لازم الماهية والاول لازم الوجود فهو من القسمين متناول لقسميه ولوقال اللازم ما يمنع انفكاكه عن الشئ لم يرد السؤال۔

**ترجمہ** اور نہ کہا جائے۔ (یعنی اعتراض نہ کی جائے) کہ یہ شئی کی تقسیم الی نفسه والی غیر نفسه ہے کیوں کہ اس نے جو تعریف کی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو۔ اور اس کی لازم کی) قسم کی ہے۔ مالا یمنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی تعریف اور وہ لازم وجود ہے۔ اور ما یمنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی طرف اور وہ لازم ماہیت ہے۔

لانا نقول۔ کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وجود وہ ہے۔ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع نہ ہو۔ زائد سے زائد اس باب میں یہ لازم آتا ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت من حیث ہی ہی سے ممتنع نہیں ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت سے فی الجملة محال نہیں ہے اس لئے کہ وہ ماہیت موجودہ سے ممتنع انفکاک ہے۔ اور وہ لازم جس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممتنع ہے۔ تو ماہیت سے فی الجملة ممتنع الانفکاک ہوگا۔ اس لئے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہے (اس کی دو صورتیں ہیں)۔ یا ماہیت کے انفکاک کا امتناع اس حیثیت سے ہے کہ وہ موجود ہے یا اس کے انفکاک کا امتناع ماہیت



من حیث ہی سے ہے۔ ثانی لازم ماہیت ہے۔ اور اول لازم وجود ہے پس تقسیم کا مورد اپنی دو قسموں کو ملتا ہے۔ اور اگر ماتن کہتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے ممکن ہو تو سوال ہی وارد نہ ہوگا۔

**تشوہی** قولہ لا یقال الہ۔ منشأ اعتراض۔ ماتن نے پہلے لازم کی تعریف ان لفظوں میں کی۔ امتناع انفکاک عن الماہیة۔ ماہیت سے انفکاک کا محال ہونا۔ اس کے بعد اس کی تقسیم کی۔ اور

قسم اول لازم وجود اور ثانی لازم ماہیت بیان کی اس سے یہ سمجھ میں آیا کہ وہ لازم وجود جو لازم ماہیت کا مقابل ہے۔ اس کی تعریف مالا یجتمع انفکاک عن الماہیة ہوگی۔ اس لئے مذکورہ اعتراض لازم آگیا ہے۔ کہ یہ تو شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیر نفسہ ہو گئی ہے۔ اور یہ بھی باطل ہے۔

اس کے شارح نے جو اعتراض وارد فرمایا ہے۔ وہ تقسیم پر کیا ہے لازم مفارق کی تعریف پر اعتراض وارد نہیں کیا۔ کیوں کہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ تقسیم کے موقع پر تقسیم کی تعریف ضمناً کر دی گئی ہے۔ اور امور ضمنیہ میں کوتاہی کوئی قابل مواخذہ نہیں ہے۔

قولہ لانا قول الہ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ممکن انفکاک عن الماہیة تو لازم وجود اور لازم ماہیت دونوں کا نام ہے۔ فرق یہ ہے کہ لازم وجود میں من حیث الوجود کی قید ہے۔ اور لازم ماہیت میں من حیث ہی ہی کی قید ہے۔ اس لئے شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیر لازم نہیں آتی۔

قولہ فانه ممتنع الانفکاک۔ جواب کی صورت شکل اول کی ترتیب دی گئی ہے۔ صغریٰ فانه ممتنع الانفکاک عن الماہیة لوجودہ۔ کبریٰ «وما یجتمع انفکاک عن الماہیة لوجودہ فهو ممتنع الانفکاک عن الماہیة فی الجملۃ» اور اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیة فی الجملۃ، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہے۔ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ماہیت موجودہ سے انفکاک ممتنع ہوگا۔

یا ماہیت من حیث ہی ہی سے اول لازم موجود ہے اور دوم لازم ماہیت ہے لہذا ماہیت موجودہ سے انفکاک کا امتناع ماہیت سے فی الجملۃ انفکاک کا امتناع ہے۔ اور یہی دلیل مذکورہ کبریٰ ہے جو ثابت ہو گیا۔ لہذا مقسم یعنی ممتنع الانفکاک فی الجملۃ اپنی اقسام کو شامل ہو گیا ہے۔

قولہ اذ لو قال۔ ان ممتنع انفکاک عن الماہیة، کہنے کے بجائے اگر ماتن یہ کہتے کہ ان ممتنع انفکاک عن الشئی، تو مذکورہ اعتراض نہ وارد ہوتا۔ اس لئے کہ منشأ اعتراض لفظ ماہیت ہی ہے۔

ثم لازم الماہیة اما بین او غیر بین اما اللازم البین فهو الذی یکفی تصورا مع تصورا ملزوما فی جزم العقل بالضرورة بینہما کالانقسام بمساوین للاربعة فان من تصورا الاربعۃ وتصورا الانقسام بمساوین جزم بمجرد تصور ہما بان الاربعۃ منقسمۃ بمساوین واما اللازم البین فهو الذی یقتضی جزم الذہن بالضرورة بینہما الی وسط کتساوی الزوايا الثلث للثلاثین بالمثلث

فان مجرد تصور المثلث وتصور تساوی الزوايا للثلاثين للمثلث لا یکنی فی جزم الذهن بان المثلث متساوی الزوايا للثلاثين بل یحتاج الی وسط -

## ترجمہ

بھرم لازم ماہیت یا بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔ بہر حال لازم بین پس وہ لازم ہے کہ کافی ہو اس کے تصور کے ساتھ دونوں کے درمیان عقل کے جزم باللزوم ہیں (یعنی ملزوم کا تصور ہی لازم کے تصور کے جزم باللزوم میں عقل کے لئے کافی ہو) جیسے اربعہ کے لئے دو برابر حصوں میں منقسم ہو جانا لازم ہے۔ پس جس لئے اربعہ کا تصور کر لیا (یعنی اس کے معنی کو جان لیا) اور انقسام بمساوی میں کو جان لیا۔ تو وہ یقین کر لیتا ہے صرف ان دونوں کے تصور سے کہ اربعہ دو برابر حصوں میں تقسیم کو قبول کر لیتا ہے۔

واما اللازم الغیر البین۔ اور بہر حال لازم غیر بین پس وہ لازم ہے کہ ذہن جزم باللزوم میں ان دونوں کے درمیان (یعنی لازم و ملزوم کے درمیان) واسطہ کا محتاج ہو جیسے مثلث کے تینوں زاویہ قائمہ کا مساوی ہونا۔ پس بیشک صرف مثلث کا تصور کر لینا اور مثلث کے تینوں زاویہ قائمہ کے مساوی ہونیکا تصور تصور کر لینا کافی نہیں ہے۔ ذہن کے جزم کرنے میں کہ مثلث زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں بلکہ محتاج ہے واسطہ کا (یعنی دلیل کا)۔

## تشریح

قولہ اما بین۔ اب شارح نے اس جگہ لازم ماہیت کی تقسیم شروع کی ہے۔ اور کہا ہے کہ لازم ماہیت بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔

لازم بین اس لازم کو کہتے ہیں کہ لازم و ملزوم دونوں تصور سے عقل کو جزم باللزوم حاصل ہو جائے (یعنی عقل اس لزوم کا یقین کرے)۔ جیسے اربعہ کے انقسام کا دو برابر حصوں میں۔ اس لئے کہ جس لئے اربعہ کے معنی جان لئے اور انقسام بمساوی میں کے معنی جان لیا تو اسے ان دونوں کے درمیان بجاہت لازم کا جزم و یقین حاصل ہو جائیگا۔

قولہ مجرد تصور ہما۔ اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جزم باللزوم تصدیق کا نام ہے۔ اور تصدیق کے لئے تینوں تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ پھر اس جگہ لازم و ملزوم کے تصور سے تصدیق کس طرح حاصل ہوگی۔ اس جگہ تصور نسبت بھی مراد ہے۔ اگرچہ شارح نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ کیوں کہ قدماء اس کا انکار کرتے ہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ ذکر نہ کرنے کی وجہ اس کا مشہور ہونا ہے۔ ذکر کا محتاج نہیں ہے ایک جواب یہ بھی ہے کہ اس جگہ تصور لازم من حیث ان لازم، اور تصور ملزوم بحیثیت تصور ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ لہذا تصور طریق نسبت کے تصور جزم باللزوم دونوں کا تقاضہ کرتا ہے۔

قولہ فہو الذی یفتقر۔ لازم بین وہ لازم ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم جزم باللزوم کے لئے کافی نہ ہو بلکہ اس کے جزم کے لئے کسی دلیل کا محتاج بھی ہو۔ جیسے مثلث کے لئے تینوں زاویہ قائمہ کا مساوی

یوں لازم ہے۔ تو جس نے مثلث اور متساویہ الزوایا القائمہ کے معنی کو سمجھ لیا ہے۔ اس کے لئے ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم پیدا ہو جائے ایسا نہیں ہے بلکہ جزم پیدا ہونے کے لئے واسطہ کی ضرورت ہے۔ یعنی دلیل سے اس دعویٰ کو ثابت کرنا ہوگا۔ جب عقل اس لزوم کا اقرار کرے گی۔

وهنا نظروا ان الوسط على ما فسره القوم ما يفترون بقولنا لانه حين يقال لانه كذا امثلا اذا قلنا العالم محدث لانه متغير فالمقاسم بقولنا لانه وهو المتغير وسط وليس يلزم من عدم افتقار اللزوم الى وسط انه يكفي فيه مجرد تصور اللازم والملازم لحوالنا توقفه على شئ اخر من حدس او تجويز او احساس او غير ذلك فلو اعتبرنا الافتقار الى الوسط في مفهوم غير البين لم يخصص لازم الماهية في البين وغيره لوجود قسم ثالث۔

**ترجیح** اس مقام پر ایک نظر ہے۔ (اعتراض ہے) اور وہ یہ ہے کہ واسطہ جس کی تفسیر قوم (مناظر) نے کی ہے۔ وہ یہ ہے جو مقترن ہو ہمارے قول لانه سے جس وقت لانه کذا کہا جائے۔ مثلاً ہم نے کہا العالم متغیر لانه محدث "تو مقارن ہمارے قول لانه سے وہ المتغیر ہے۔ واسطہ ہے۔ اور لازم نہیں آتا لزوم کے محتاج الی واسطہ نہ ہونے کی وجہ سے کہ اس (لزوم) میں لازم و ملزوم کا تصور کافی ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ وہ شئی آخر پر موقوف ہو۔ (اور واسطہ کا محتاج نہ ہو) مثلاً حدس۔ یا تجربہ یا احساس یا اس کے علاوہ کا۔

فلو اعتبرنا الافتقار۔ لہذا اگر ہم نے احتیاج الی واسطہ کا اعتبار غیر بین کے مفہوم میں کر لیا تو لازم ماہیت منحصر نہ رہے گا۔ لازم ماہیت بین اور غیر بین میں، تیسری قسم کے موجود ہونے کی وجہ سے (اور جب دو کے علاوہ تیسری صورت بھی موجود ہے تو دو میں حصر باطل ہو گیا۔

**تنبیہ** قولہ وہنا نظروا۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ لازم کی تقسیم لازم بین و لازم غیر بین کیطرت حاصر نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ لازم غیر بین کی تعریف میں واسطہ کے احتیاج کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور واسطہ میں حد وسط مراد لی گئی یا پھر دلیل مراد ہے۔ لہذا تقسیم کا مطلب یہ ہو کہ جزم باللزوم دلیل سے حاصل ہوگا۔ یا لازم ملزوم کے تصور سے حاصل ہوگا۔ پہلے کو غیر بین دوسرے کو بین کہتے ہیں۔ جب کہ ابھی تیسرا احتمال اور بھی باقی ہے۔ جزم باللزوم نہ محض طرفین کے تصور سے حاصل ہو اور نہ ہی وہ دلیل کا محتاج ہو۔ بلکہ امر آخر مثلاً حدس، تجربہ، احساس وغیرہ پر موقوف ہو۔

وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصور الكون الاشياء ضعفا

لواحد فان من تصور الاثنين ادراك ضعف الواحد والمعنى الاول اعم لانه متى يكفى تصور  
الملزوم في اللزوم يكفى تصور اللازم مع تصور الملزوم وليس كلها يكفى التصور ان يكفى تصور  
واحد والعرض المفارق اما سلب الزوال كحركة الخيل وصفره الوجهل واما بطئي الزوال ..  
كالشيب والشباب وهذا التقسيم ليس بخاص لان العرض المفارق هو ما لا يمنع انفكاكه  
عن الشئ وما لا يمنع انفكاكه عن الشئ لا يلزم ان يكون منفكا حتى ينحصر في سلب الزوال  
ويعطيه لجوان ان لا يمنع انفكاكه عن الشئ ويدوم له كمركات الانفكاك .

**ترجمہ** اور کبھی بولا جاتا ہے ۔ بین اس لازم پر (یعنی بین کے ایک معنی یہ ہیں) کہ اس کے ملزوم  
کے تصور سے اس کا (لازم کا) تصور لازم آئے ۔ جیسے دو کا ایک ہونا دو گنا ہونا ۔ پس  
جس نے اثنين کا تصور کر لیا (یعنی اثنين کے معنی کو جان لیا کہ وہ واحد کا دو گنا ہے) ۔  
والمعنى الاول اعم ۔ مگر پہلا معنی اعم ہے ۔ اس لئے کہ جب لزوم کے لئے ملزوم کا تصور کافی ہوگا  
تو ملزوم کے ساتھ لازم کا تصور بھی کافی ہوگا ۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ جب کبھی دو کا تصور کافی ہو ۔ تو تصور  
واحد بھی اس جگہ کافی ہو جائے ۔

والعرض المفارق ۔ اور عرض مفارق یا سلب الزوال ہوگا ۔ جیسے شرمندہ آدمی کے چہرہ کی سُرخی  
اور خوف زدہ آدمی کے چہرہ کی زردی ۔  
واما بطئي الزوال ۔ یا دیر سے زائل ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم حاصر (تمام اقسام  
کو گھیرنے والی نہیں ہے) ۔ کیوں کہ عرض مفارق وہ عرض ہے جس کا جدا ہونا شئی سے ممکن نہ ہو ۔ اور وہی  
جس کا جدا ہونا شئی سے محال نہ ہو ۔ لازم (ضروری) نہیں ہے کہ وہ جدا ہو ہی جائے ۔ (یعنی ممکن ہے  
کہ جدا ہونا محال نہ ہو مگر کبھی زائل نہ ہو) تاکہ عرض کا انحصار ہو جائے سلب الزوال و بطئي الزوال میں  
لجوان ان لا يمنع انفكاكه ۔ اس لئے کہ جائز ہے انفکاک محال نہ ہونے سے مگر عرض دائمی ہو جیسے  
فلک کی حرکت ۔

**تشکیک** قولہ وقد يقال ۔ اس جگہ شارح نے لازم بین کے دوسرے معنی بیان کئے ہیں ۔  
اس کا اعتبار دلالت التزامی میں ہوتا ہے ۔ اس کا دوسرا نام لازم ذہنی اور لازم بالمعنی  
الاضحیٰ بھی ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ صرف ملزوم کا تصور ہی لازم کے تصور کے لئے کافی ہے ۔ جیسے الانسان  
ضعف الواحد ۔ اس لئے کہ اثنين کے معنی جان لینے سے ہی واحد کا دو گنا ہونا ذہن میں آ جاتا ہے ۔ یعنی  
اثنين کا تصور واحد کے تصور کو مستلزم ہے ۔

قولہ والمعنى الاول ۔ بیان کردہ لازم کے معانی میں سے پہلے معنی اعم اور دوسرے معنی اخص ہیں ۔

اس لئے کہ لزوم کے لئے جب صرف ملزوم کا تصور ہی کافی ہوگا۔ تو تصور لازم و تصور ملزوم دونوں ضرور کافی ہوں گے لزوم کے پائے جانے کے لئے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔

قولہ کالشیب والشیاب۔ عرض مفارق بطئی الزوال کی شان شباب میں اتفاق ہے۔ شیب کے معنی جاندار سے قوت عزیزہ کا کمزور ہونا۔ اور قوت عزیزہ کا قوی ہونا شباب ہے۔ اگر حیوان سے حیوان کی ذات مراد ہے تو شیب کا زوال ممکن ہے۔ اس لئے کہ زوال وصف کے معنی زوال وصف مع بقا ذات المعروض کے ہیں اور مرنے کے بعد بدن باقی رہتا ہے۔ اس لئے اس کے ہیولی پر صورت جمادیہ آجاتی ہے۔ تو یہ بدایہ کے خلاف ہے۔

اور اگر حیوان سے مراد بشر ط کونہ حیوانا ہے۔ تو شیب کا زوال ناممکن ہے۔ اس جگہ پہلے معنی مراد ہیں ماتن نے اسی لئے اس کو مثال میں ذکر کیا ہے۔

قولہ لیس بمحاصو۔ شرح مطالع میں عرض کی تقسیم اس طرح بیان کی گئی ہے۔ عرض مفارق بالقوہ ہوگا جیسے حرکت افلاک یا عرض مفارق بالفعل ہوگا۔ مفارق بالفعل کی دو قسمیں ہیں۔ اول سریع الزوال جیسے عمرة الجمل وصفرة الوجه یا بطئی الزوال ہوگا۔ جیسے شیب و شباب۔

قال وكل واحد من اللازم والمفارق ان يختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة كالضامع والافراد العرض العام كالماشي وترسم الخاصة بانها كليّة مقولة على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً والعرض العام بانها کلی مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فالکلیات اذن خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا اور لازم و مفارق میں سے ہر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے۔ جیسے ضامک (انسان کے لئے) ورنہ پس وہ عرض عام ہے۔ جیسے ماشی (انسان فرس غنم، بقر وغیرہ کے لئے)۔

وترسم الخاصة۔ اور خاصہ کی تعریف کی جاتی ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو فقط ایک حقیقت کے افراد پر بولی جائے۔ قول عرضی کے طور پر۔ اور عرض عام وہ کلی ہے جو ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے علاوہ کے افراد پر بھی بولا جائے قول عرضی کے لحاظ سے۔

فالکلیات اذن خمس۔ لہذا پس اس وقت معلوم ہو کہ کلیات پانچ ہیں۔ اول جنس۔ دوم نوع سوم فصل، چہارم خاصہ، پنجم عرض عام۔

اقول الکلی الخارجی عن الماهیة سواء کان لاهما أو مفارقا أو خاصة أو عرضا علیها لانه ان اخص بافرا حقیقة واحدة فهو الخاصة کالخاصة فانه مخصص بحقیقة الانسان وان لم یخص بها بل یعمها وغیرها فهو العرض العام کالما شی فانه شامل للانسان وغیرا وترسم الخاصة بانها کلیة مقولة علی افرا حقیقة واحدة فقط قولاً لعارضیا فالکلیة مستدسمة علی ما غیر مرة وقولنا فقط ینخرج الجنس والعرض العام انهما مقولان علی حقائق مختلفة وقولنا قولاً لعارضیا ینخرج النوع والفصل لان قولها علی ما تحتها ذاتی لا عرضی۔

### ترجیح

شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو برابر ہے کہ لازم ہو یا مفارق ہو۔ یا خاصہ ہو یا عرض عام ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ خاص ہو۔ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ وہ خاصہ ہو۔ جیسے فنامک۔ اس لئے کہ وہ انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے اور اگر اس کے ساتھ خاص نہ ہو۔ بلکہ عام ہو۔ اس کو اور اس کے غیر کو پس وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے۔ انسان اور اس کے غیر کو۔

وترسم الخاصة۔ اور خاصہ کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہ بیشک وہ ایسی کلی ہے کہ جو صرف ایک حقیقت کی افراد پر بولی جاتی ہے۔ قول عرضی کے لحاظ سے پس لفظ الکلیہ نہ لے ہے جیسا کہ کئی مرتبہ اس کا بیان گذر چکے ہے۔ اور ہمارا قول فقط جنس اور عرض عام کو خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں مختلف حقائق پر بولی جاتی ہے۔ اور ہمارا قول قولاً لعارضیا نوع اور فصل کو خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں مقول ہوتے ہیں جن ماتحت افراد پر وہ ذاتی ہیں نہ کہ عرضی۔

وترسم العرض۔ اسی طرح عرض عام کی تعریف کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو بولی جاتی ہے ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے غیر پر قول عرضی کے لحاظ سے پس ہمارے قول وغیرہ اسے نوع اور فصل اور خاصہ خارج ہو جاتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ یہ تینوں نہیں بولے جاتے ہیں مگر فقط ایک حقیقت کے افراد پر اور ہمارے قول قولاً لعارضیا کی قد سے جنس خارج ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے۔

### تشریح

قولاً الکلی الخارج۔ ماتن نے خاصہ اور عرض عام کا مقسم لازم و مفارق دونوں کو بنایا ہے۔ اور اس کو صراحت سے ذکر کیا ہے۔ حالانکہ لازم اور مفارقی دونوں میں سے کوئی بھی ان دونوں قسموں کی جانب منقسم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ خاصہ بھی اور عرض عام بھی لازم اور مفارقی میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے۔ اور القسم اخص مطلقاً۔ اس وجہ سے شارح نے مقسم الکلی الخارج عن الماہیة ہے۔ اس بات سے آگاہ کر دیا ہے۔ کہ تقسیم صحیح اس طرح ہے کہ خاصہ اور عرض عام کی جانب اس کلی کو تقسیم کیا جائے۔ جو حقیقت سے خارج ہو یعنی الکلی الخارج عن ماہیة الافراد کو۔

قوله لانه ان اختص - شارح نے کلی کی تقسیم میں داخل اور خارج کے اعتبار سے کی تھی۔ اس طرح سے اس جگہ بھی خاصہ اور عرض عام کی تقسیم ماہیت افراد کے لحاظ سے بیان کی ہے۔  
 لہذا مفہوم واجب سے کوئی اعتراض نہ وارد ہوگا۔ کہ وہ حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے اس کے باوجود خاصہ ہے۔ کیوں کہ علماء منطق کے نزدیک واجب کے لئے کوئی ماہیت نہیں ہے۔ اور اس کے مفہوم کا اختصاص افراد سے نہیں ہے۔ بلکہ فرد واحد کے ساتھ مختص ہے۔  
 خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ خاصہ شاملہ۔ خاصہ غیر شاملہ۔

قوله بافراذ حقیقہ۔ تقسیم کلی کے طرز سے اس جگہ بھی حقیقت کے بجائے لفظ ماہیت ہی ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ خاصہ اور عرض عام کسی معلوم ماہیت کے لئے نہیں ہو کرتے۔ کیونکہ معدوم شئی کسی وصف کے ساتھ متصف نہیں ہو کرتی۔ اور ماہیت پر حقیقت کا اطلاق تحقق ہی کے ساتھ سے ہو کرتا ہے۔ اس لئے مصنف نے اس جگہ لفظ حقیقت کا استعمال کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ خاصہ اور عرض عام دونوں حقیقت موجودہ کے لحاظ سے ہیں۔

قوله بل یعلمها وغیرہا۔ یعنی فی الجملہ وہ عام ہو حقیقت وغیر حقیقت کے افراد کو برابر ہے۔ کہ حقیقت اور غیر حقیقت کے درمیان مشترک ہو یا افراد حقیقہ اور نفس حقیقت کے درمیان مشترک ہو۔  
 قوله حقيقة واحدة فقط۔ اس سے مراد دونوں کو عام ہے۔ خواہ حقیقت جنسی ہو یا نوعی ہو۔ یہ تعمیم اس لئے کی گئی ہے تاکہ تعریف دونوں کو شامل ہو جائے۔ اس لئے کہ اس جگہ مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق کے الفاظ نہیں لائے جس طرح پر نوع کی تعریف میں یہ الفاظ ذکر کیا تھا۔ کیونکہ بیشتر نوع سے اعم ہوتا ہے۔  
 قوله قولاً عرضياً۔ اس قدر سے نوع اور فصل خارج ہو گئیں۔ اس لئے قولاً عرضیاً سے مراد مکمل عرضی ہے اور نوع و فصل کا مکمل افراد پر ذاتی ہوتا ہے حمل عرضی نہیں ہوتا۔  
 قوله يرسم العرض العام۔ اگر اس میں حیثیت کی قید کا لحاظ کیا جائے تو ماشی بحیثیت حیوان کے خاصہ ہے۔ اور بحیثیت انسان و فرس کے عرض عام ہے۔ لہذا عرض عام کی تعریف جنس کے خاصہ پر نہ صادق کہے گی۔

ویرسم العرض العام بانہ کلی مقول علی افراد حقیقہ وغیرہا قولاً عرضیاً فقولنا وغیرہا ینخرج النوع والفصل والخاصة لانها لا تعال الاعلی افراد حقیقہ واحدة فقط وبقولنا قولاً عرضیاً ینخرج الجنس لانه قوله ذاتی وانما كانت هذه التعريفات رسوماً للکلیات لجواز ان یکون لها ما هیات واما تلك المفومات ملزومات مساویة لها فحیث لم یتحقق ذلك اطلق علیها اسم الرسم وهو معزل من التحقیق لان الکلیات امور اعتباریة حصلت مفوماتها اولاً ووضعت اسمائها

بائنا ہما فلیس لہما معان غیر تلك المفہومات فیكون ہى حدود اعلى ان عدم العلم بائنا ہما حدود لا یوجب العلم بائنا ہما سوم فكان المناسبۃ ذکر التعریف الذی ہوا عدم من الحد والرسم۔

**ترجمہ** اور عرض عام کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔ کہ وہ ایک کلی ہے۔ جو بولی جاتی ہے ایک حقیقت کے افراد اور اس کے علاوہ پر قول عرضی کے طور پر۔ پس ہمارے قول وغیرہا سے نوع اور فصل اور خاصہ نکل گئے۔ اس لئے کہ یہ نہیں بولے جاتے ہیں مگر صرف ایک حقیقت کے افراد پر پس ہمارے قول قولاً عرضیاً سے جنس نکل جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا بولا جانا ذاتی ہے۔ اور بیشک یہ تعریفیں کلیات کے لئے رسوم ہیں۔ کیوں کہ جائز ہے کہ ان کے لئے ماہیات ان مفہومات کے علاوہ ہوں۔ اور وہ ماہیات ملزوم مساوی ہوں ان مفہومات کے۔ پس چونکہ متحقق نہیں ہے تو اس پر رسم کا لفظ استعمال کیا اور رسم تحقیق سے جدا شئی ہے۔

اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں۔ ان کے پہلے مفہوم حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ان مفہومات کے مقابلے میں ان کے نام وضع کئے جاتے ہیں۔ لہذا ان کے معانی ان مفہومات کے علاوہ نہیں ہیں۔ پس مناسب تھا کہ لفظ تعریف ذکر کرتے ہو کہ رسم اور حدود دونوں سے عام ہے۔

**تشکیہ** قولہ وانہا کانت۔ ماتن نے ان تعریفات کو لفظ حد سے نہیں تعبیر کیا بلکہ ان کو رسم کہا ہے۔ مثلاً کسی جگہ و رسمہ کہا۔ کسی جگہ ترسم کہا۔ وجہ اس کی شارح نے یہ بیان کی ہے کہ حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو جنس و فصل سے مرکب ہو۔ یعنی ذاتیات سے۔۔۔۔۔ رسم اسے کہتے ہیں جو عرضیات سے مرکب ہو۔

لہذا کلیات خمس کی تعریفوں میں جو مفہومات مذکور ہیں یہی مفہومات ان کی ذاتیات ہیں یا نہیں اس کو یقین سے نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے ممکن ہے کلیات کے لئے ان کے علاوہ دوسری ماہیات ہوں اور ان ماہیات کے لئے یہ مفہوم عارض اور لازم ہوں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ بات چونکہ یقینی نہیں ہے۔ اس لئے ماتن نے ان تعریفات کو رسم سے تعبیر کیا ہے حد نہیں کہا۔

قولہ فی حد لحد متحقق۔ ماہیت باوجود فی الایمان ہے۔ یعنی ماہیات تحقیقہ ہیں اور ماہیات اعتباریہ ہیں۔ یعنی موجود فی الایمان ہیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ عقل نے موجودات خارجیہ سے ان کا انتزاع کر لیا ہے۔ مثلاً وجوب، امکان، امتناع، اسی طرح دیگر اصطلاحات۔ جہاں تک ماہیات تحقیقہ میں باہم امتیاز کا تعلق ہے تو یہ کام بہت مشکل ہے۔ اس وجہ سے کہ جنس کا عرض عام کے ساتھ اور فصل کے ساتھ التباس ہے۔ اس لئے ان کے حدود قائم کرنا مشکل ہے۔ اور ماہیات اعتباریہ کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو ان کے ذاتیات و عرضیات کے امتیاز کر لینے میں دشواری نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو ان



کے مفہوم میں داخل ہوگی وہ ان کے لئے ذاتی ہوگی۔ اور جو مشترک ہوگی وہ جنس ہوگی۔ اور جو تمیز دینے والی ہوگی وہ فصل ہوگی۔ اور جو ان کے مفہوم سے خارج ہوگی وہ عرضی ہوگی پھر یہ عرضی مشترک ہے تو خاصہ ہے۔  
 قولہ ملزومات۔ اس قید کا مفاد یہ ہے کہ جب تک وہ مفہومات ان مابہیات کے لئے لازم اور مابہیات ان کے لئے ملزومات نہ ہوگی۔ اس وقت تک تعریفات میں ان کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور یہی مشہور ہے۔ مگر شارح نے مطالع میں اس کو پسند نہیں کیا ہے۔

رہی مساوات کی قید تو متاخرین کے نزدیک شرط ہے۔ یا مصنف نے اس قید کو اس لئے لگایا ہے تاکہ تعریفات جامع و مانع ہو جائیں۔

قولہ وهو بمعزل من التحقيق۔ یہ مذکورہ تعریف کے رسم ہونے پر رد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ کلیات اور اعتباریہ ہیں اور ان کی حقیقت وہی ہے۔ جو ذہن میں حاصل ہے۔ لہذا کلیات کی حقائق اولاً ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اس کے بعد ان کے اسماء مقرر کئے گئے۔ پس ان مفہومات کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حقیقت نہیں ہے جس کے معروض ہونے اور ان مفہومات کے عارض ہونے کا احتمال ہو۔ اور اس کی وجہ سے ان تعریفات کو رسم کا درجہ دیدیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ تعریفات حدود ہیں۔

قولہ علی ان العدم۔ مذکورہ بالا توجہ پر یہ اعتراض ثانی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کو رسم سے تعبیر کرنا مقتضی نہیں ہے۔ لخص نامی کتاب میں امام رازی نے لکھا ہے کہ یہ تعریفات حدود ہیں یا رسوم ہیں۔ اس میں اختلاف ہے مگر حق یہ ہے کہ یہ حدود ہیں۔ اس لئے کہ حیوان کے جنس ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ ماہو کے جواب میں کثیرین مختلفین بالحقائق پر لولا جاتا ہے۔ اس کی تشریح ماتن نے یہ کی ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جنس کے لئے اس مقدار کے علاوہ اور کوئی مابہیت نہیں ہے۔ یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ مذکورہ صفات کے ساتھ موصوفہ مقولیت اس مفہوم کو عارض ہو۔ جو مقدار مذکور کے علاوہ ہے۔

وفي تمثيل الكليات بالناطق والمضاحك والمأشى لا بالنطق والمشي التي هي مباديها  
 فاستداهي ان المعتد في حمل الكلي على جزئيات همل المواطن وهو حمل هو الامل الاشتقا  
 وهو حمل هو وهو النطق والمضاحك والمشي لا يصدق على افراد الانسان بالمواظاة فلا  
 يقال زيد نطق بل ذو نطق او ناطق۔

ترجمہ اور کلیات کی مثال ناطق، مضاحک اور ماشی سے دینا مشی، ضحک اور نطق سے نہ دینا۔  
 جو کہ ان کے مبادی ہیں۔ ایک بڑا فائدہ پیش نظر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حمل کل علی جزئیات

میں حمل بالمواط کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور وہ حمل ہو ہو ہے۔ نہ کہ حمل بالاشتقاق اور وہ ذوا اور ہو کا حمل ہے۔ اور نطق، ضحک، مشی، انسان کے افراد پر بالمواطات صادق نہیں آتے۔ لہذا زید نطق نہیں کہا جاتا بلکہ زید ذو نطق کہا جاتا ہے۔

**تشریح** قولہ ذی تمثیل۔ ہم نے پہلے بھی کہا ہے کہ اہل منطق نطق، ضحک، سواد، مشی وغیرہ کو ذکر کرتے ہیں۔ مگر ناطق، ضامک، ماشی مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ ماتن نے مثال میں ناطق۔ ضامک اور ماشی ہی کا ذکر کرتے ہیں۔ اس پر شارح نے کہا بطور مسامحت کے نہیں ہے۔ بلکہ اس میں ایک بڑا فائدہ ہے۔

قولہ حمل بالمواطات۔ اصولی طور پر حمل کی دو قسمیں ہیں۔ حمل اولیٰ۔ حمل متعارف۔ محمول اور موضوع بالذات متحد اور فرق دونوں کے درمیان صرف اعتباری ہو وہ حمل اولیٰ کہلاتا ہے۔ اور حمل متعارف وہ ہے کہ موضوع و محمول کے مابین اتحاد میں وجہ پایا جاتا ہے۔ اور من وجہ دونوں متغایر ہوں۔ پھر حمل متعارف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حمل بالمواطات۔ دوم حمل بالاشتقاق۔ حمل بالمواطات موضوع و محمول میں ذوا اور دوسرے حروف کا کوئی واسطہ نہ ہو بلکہ براہ راست حمل کیا گیا ہو۔ جیسے زید کاتب اور حمل بالاشتقاق وہ ہے جو ذو کے واسطے سے حمل کیا گیا ہو۔ جیسے زید ذو نطق۔ حمل بالاشتقاق حمل بالمواطات سے جدا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ اس کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ البتہ حمل بالمواطات تو وہ بغیر حمل بالاشتقاق کے پایا جاسکتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب محمول اسم جامد ہو مشتق نہ ہو مثلاً قلم زید جب زید قائم کے معنی میں ہو۔

واذا قد سمعت ما تلونا عليك ظهر لك ان تلك الكليات منجمو في خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام لان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحتها من الجزئيات وادخلها فيها افلاها عنها فان كل نفس ماهية ما تحتها من الجزئيات فهو نوع وان كان داخلها فاما ان يكون تمام المشترك بين ماهية ونوع اخر فهو الجنس او لا يكون فهو الفصل وان كان خاسرا عنها فان اخص بحقيقة واحدة فهو الخاصة والا فهو العرض العام واعلم ان المصنف قسم الكلي الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق وقسم كلا منهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الخارج عن الماهية منقسما الى اربعة اقسام فيكون اقسام الكلي اذن سبعة على مقتضى تقسيمه لافهسة فلا يجمع قوله بعد ذلك فالكليات اذن خمس۔

**ترجمہ** ہم نے جو معنوں تمہارے سامنے ذکر کیا ہے۔ جب تم نے اس کو سن لیا تو اس سے تم

کو معلوم ہو گیا کہ یہ مذکورہ کلیات پانچ میں منحصر ہے۔ اول نوع۔ دوم جنس۔ سوم فصل۔ چہام خاصہ۔ پنجم عرض عام ہے۔ اس لئے کلی یا اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت (حقیقت) ہوگی۔ یا اس میں (حقیقت میں) داخل ہوگی۔ (یعنی حقیقت کا جزر ہوگی) یا اس سے خارج ہوگی۔

خان کان نفس۔ پس اگر وہ اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہے۔ تو وہ نوع ہے۔ اور اگر ماہیت میں داخل ہے تو یا وہ تمام مشترک ہے۔ اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو پس وہ جنس ہے۔ یا نہ ہوگی۔ (یعنی اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہوگی۔ تو پس وہ جنس ہے۔) ادلا بکون فهو الفضل۔ یا نہ ہوگی تو وہ فصل ہے۔

قولہ وان کان خاصہ جامعہا۔ اور کلی ان سے خارج ہوگی۔ پس اگر وہ ایک حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو وہ خاصہ ہے۔ ورنہ پس وہ عرض عام ہے۔

قولہ واعلم ان المصنف۔ اور جان تو کہ بیشک ماتن نے اس کلی کو جو کہ ماہیت سے خارج ہو۔ لازم ومفارق کی جانب تقسیم فرمایا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی جانب تقسیم کیا ہے فیکون الخارج عن الماہیۃ۔ لہذا پس وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہے۔ چار اقسام کی جانب منقسم ہے اس صورت میں کلی کی اقسام سات ہو جاتی ہیں۔ ان کے تقسیم کے تقاضا کے مطابق پانچ نہیں بتیل۔ اس لئے کہ اس کے بعد فالکلیات اذن خمس کہنا درست نہیں ہے۔

تشریح کے قولہ واعلم ان المصنف۔ ماتن نے پہلے اس کلی کو جو ماہیت سے خارج ہو۔ تو قسمیں بیان کی ہیں۔ اول لازم۔ دوم مفارق۔ اس کے بعد ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی جانب منقسم کیا ہے۔ اس لئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ خارج الماہیۃ کلی کی چار اقسام ہیں۔

اعتراض ۱۔ یہ تقسیم مشہور تقسیم کے خلاف ہے۔ کیوں کہ مشہور تقسیم میں اولاً خارج عن الماہیۃ کو خاصہ اور عرض عام کی جانب تقسیم کی گئی ہے۔ اس کے بعد عرض عام و عرض مفارق کی جانب۔

اعتراض ثانی ۱۔ ماتن نے جو بطور تفریع کہا ہے۔ کہ فالکلیات اذن خمس "یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایک طرف آپ نے خارج عن الماہیۃ کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ جن کا ماحصل یہ ہے کہ چار یہ

اور تین پہلی یعنی نوع اور جنس اور فصل۔ تو کل ملکر سات ہو گئیں۔ اور دوسری طرف آپ یہ بھی ذکر کرتے کہ ہیں۔ لہذا اس وقت اب کلیات کی مجموعی تعداد پانچ ہے۔ (دونوں اقوال میں تعارض پیدا ہو گیا)

جواب۔ یہ اقسام بظاہر سات ہیں۔ مگر صحیح یہ ہے کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہے۔ اس کی دو قسمیں ہی ہیں۔ لازم اور مفارق۔ پھر ان دونوں کو خاصہ اور عرض عام کی جانب منقسم کیا گیا ہے۔ خلاصہ

یہ نکلنا کہ لازم اور مفارق ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہونے کے اعتبار سے عرض عام ہے۔ تو لازم ومفارق دونوں خاصہ اور عرض عام

میں منحصر ہوئے۔ لہذا اور حقیقت کھلی کی پانچ ہی قسمیں ہوتیں۔

جواب اعتراض اول کا جواب دیا گیا ہے کہ مشہور تقسیم سے صراحت معلوم نہیں ہوتا کہ خاصہ اور عرض عام لازم اور مفارق بھی ہوا کرتے ہیں۔ مگر ماتن کی تقسیم سے یہ بات صراحت معلوم ہو گئی۔ اور مشہور تعریف کے انحراف اگر کسی فائدے کے پیش نظر کیا گیا ہو۔ تو وہ معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

اعتراض :- کھلی کی اولاً پانچ اقسام ہیں۔ نوع جنس فصل خاصہ عرض عام۔ کھلی کی بلا واسطہ صرف تین قسمیں ہیں۔ کیوں کہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہو تو وہ نوع ہے۔ اور افراد کی حقیقت کا جز ہو تو ذاتی ہے۔ اور کھلی اپنی جزئیات کی حقیقت سے خارج ہو تو وہ عرضی ہے۔ لیکن اگر اقسام اولیٰ اور اقسام ثانیہ دونوں کو ملا لیا جائے۔ تو کلیات پانچ کے بجائے پھر نو نکلتی ہیں۔

اس لئے کہ ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ اول جنس۔ دوم فصل۔ پھر ان کی دو دو اقسام ہیں۔ یعنی جنس قریب اور جنس بعید۔ پھر فصل قریب اور بعید۔ اسی طرح عرض کی بھی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور مفارق اور ان لازم و مفارق کی دو دو قسمیں ہیں۔ لازم خاصہ۔ لازم عرض عام۔ مفارق خاصہ۔ مفارق عرض عام پس چار اقسام داخل کی۔ اور چار اقسام خارج کی۔ اور ایک قسم عین ماہیت ہونے کی۔ کل نو قسمیں نکل آئیں۔

جواب :- خلاصہ جواب یہ ہے کہ ماہیت کے افراد کی طرف نسبت کرنے سے کھلی کی بلا واسطہ پانچ ہی اقسام ہیں۔

## قَالَ ۞ الْفَصْلُ الثَّالِثُ

فی مباحث الکلی والجزئی وہی خمسۃ الاول الکلی وقد یكون ممتنع الوجود فی الخارج لا النفس مفہوم اللفظ کشریک البامی عز اسمہ وقد یكون ممکن الوجود ولکن لا یوجد کالعناء وقد یكون الموجود منہ واحد فقط مع امتناع غیرہ کالبامی عز اسمہ و مع امکانہ کالشمس وقد یكون الموجود منہ کثیرا اما متناہیا کالکواکب السبعۃ السیارات او غیر متناہ کالنفوس الناطقۃ عند بعضهم۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ تیسری فصل کھلی اور جزئی کی مباحث کے بیان میں ہے اور وہ پانچ ہیں پہلی بحث۔ کھلی کا وجود خارج میں کبھی محال ہوتا ہے۔ نہ کہ مفہوم لفظ کے لحاظ سے جیسے شریک

الباری عز اسمہ اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے۔ مگر نہیں پائی جاتی جیسے عنقار۔ اور کبھی اس میں سے ایک فرد موجود ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی دوسرا فرد محال ہوتا ہے۔ جیسے باری عز اسمہ یا اس کے فرد کے ساتھ دوسرے کا امکان ہوتا ہے۔ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیر موجود ہوتے ہیں۔ یا متناہی جیسے کوکب سبدر سیارہ۔ یا غیر متناہی ہوتے ہیں جیسے نفوس ناطقہ ان کے نزدیک (یعنی بعض مناطق کے نزدیک)

**تشکیک** قولہ الفصل الثالث۔ ماتن نے یہ عنوان جدید قائم کیا ہے۔ پہلے ایسا نہیں کیا۔ وجہ یہ ہے کہ ماتن آگاہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس فصل کے مباحث دراصل مسائل نہیں ہیں۔ بلکہ بیشتر ان میں سے توضیحات ہیں۔

آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ فن منطق میں کلی اور اس کے اقسام سے بحث ہوتی ہے۔ جزئی سے بحث نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے کہ جزئی کا سبب و ملکیت دونوں نہیں ہوتی۔ اور جزئی کے احوال میں آنے سے کوئی علمی کمال بھی حاصل نہیں ہوتا۔ جزئی کا ذکر ان مباحث میں اس وجہ سے ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کچھ نہ کچھ جزئیات کو شامل ہے۔ چنانچہ کلی کے ممکن ہونے یا ممتنع ہونے اور موجود ہونے کی بحث میں اس کی جزئیات حقیقہ کی بحث کی طرف راجع ہے۔ نیز اسی طرح کلی کے معانی ثلثہ سے بحث کلی ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ جزئی بھی اس کے دائرہ میں آجاتی ہے۔

قولہ قد یکون ممتنع الوجود۔ کبھی کلی کا وجود ممتنع ہوتا ہے۔ مگر نفس مفہوم کے لحاظ سے ممتنع نہیں ہوتا جیسے شریک الباری۔

اور کبھی کلی کا وجود ممکن ہوتا ہے۔ مگر اس کا کوئی فرد خارج میں نہیں پایا جاتا۔ اور کبھی کلی کا صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے۔ اور دوسرے فرد کے پائے جانے کا امتناع ہوتا ہے۔ جیسے باری تعالیٰ اور کبھی فرد واحد پایا جاتا ہے۔ مگر غیر کے پائے جانے کا بھی امکان موجود ہوتا ہے۔ جیسے شمس۔ اور کبھی کلی کے افراد کثیر موجود ہوتے ہیں کبھی متناہی ہو کر جیسے کوکب سبدر سیارہ۔ اور کبھی افراد کثیرہ غیر متناہی صورت میں۔ جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطق کے نزدیک۔

اقول قد عرفت فی اول الفصل الثانی ان ما حصل فی العقل ان لم یکن مانعا من اشتراكه بین کشیورین فهو الکلی وان کان مانعا من الاشتراك فهو الجزئی فمن اطاق الکلیۃ والجزئیۃ انما هو الموجود العقلی واما ان یکون الکلی ممتنع الوجود فی الخارج او ممکن الوجود فیہ فامر خارج عن مفہومہ والی هذا الشارح بقولہ والکلی قد تبون ممتنع الوجود فی الخارج لا لنفس مفہوم اللفظ یعنی امتناع وجود الکلی او امکان وجوده شیء لا یتضمنی نفس مفہوم الکلی بل اذا جرد العقل النظر الیہ احتمل عندا وان یکون ممتنع الوجود فی الخارج وان یکون ممکن الوجود فیہ فالکلی اذا نسبنا الی الوجود الخارجی اما یکون

مہکن الوجود فی الخارج او متمنع الوجود فی الخارج الثانی کثیر یک الباری عز اسمہ و الاول اما ان یکون موجود فی الخارج اولاً الثانی کالغناء و الاول اما یکون موجود فی الخارج اولاً الثانی کالغناء و الاول اما ان یکون متعدد الافراد فی الخارج او لا یکون متعدد الافراد فان لم یکن متعدد الافراد فی الخارج بل یکون منحصراً فی فرد واحد فلا یخلو اما ان یکون مع امتناع غیره من الافراد فی الخارج او یکون مع امکانه غیره فالاول کالباری عز اسمہ و الثانی کالشمس وان کان له افراد متعدده موجودة فی الخارج فاما ان یکون افراد متناهیة او غیر متناهیة و الاول کالکواکب السیارة فانه کلی له افراد منحصرة فی الکواکب السبعة السیارة و الثانی کالنفس الناطقة فان افرادها غیر متناهیة علی مذهب بعض۔

**ترجمہ** شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ تم شروع فصل ثانی میں جان جا چکے ہو کہ جو شیء عقل میں حاصل ہو پس وہ اس حیثیت سے کہ عقل میں حاصل ہے۔ اگر کثیر بن کے درمیان شرکت سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے۔ اور اگر شرکت سے مانع ہے۔ توفہ جزئی ہے۔ پس دار و مدار کلی و جزئی ہونے کا وہ صرف وجود عقل ہی ہے۔

واما ان یکون الکلی متمنع الوجود۔ اور بہر حال کلی خارج میں متمنع الوجود ہے۔ یا خارج میں ممکن الوجود تو یہ امر کلی ہے مہموم سے خارج ہے۔ اور مصنف نے اس کی جانب اپنے اس قول والکلی قد یکون متمنع الوجود فی الخارج لا النفس مہموم اللفظ سے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ یعنی کلی کے وجود کا محال ہونا۔ یا اس کے وجود کا ممکن ایسی چیز ہے جس کا کلی کا مہموم تقاضا نہیں کرتا۔

بل اذا احید العقل۔ بلکہ جب عقل کو اس کی طرف نظر کرنے سے یعنی خارج کی طرف تو عقل کے نزدیک احتمال ہے کلی خارج میں متمنع الوجود ہو۔ ثانی جیسے شریک باری۔ اول یا وہ خارج میں موجود ہوگی یا نہیں۔ ثانی جیسے عقار ہے۔ اور اول یا وہ خارج میں متعدد افراد والی ہوگی یا متعدد افراد والی نہیں ہوگی۔ پس اگر وہ یعنی کلی متعدد افراد فی الخارج نہ ہو بلکہ فرد واحد ہی میں منحصر ہو تو پس خالی نہیں اس بات سے کہ اس کے ساتھ فرد کا وجود خارج میں محال یا اس کے غیر کا امکان ہے۔ پس اول کی مثال باری عز اسمہ تعالیٰ۔ اور ثانی کی شمس ہے۔

وان کان له افراد متعدده۔ اور اگر اس کے (کلی کے) افراد متعدده خارج میں موجود ہیں تو پس یا وہ افراد متناہی ہوں گے۔ یا غیر متناہی ہوں گے۔ اول کی مثال کوکب سبعة سیارہ ہے۔ اس لئے کوکب کلی ہے۔ اس کے افراد سات ستاروں میں منحصر ہے۔ اور ثانی جیسے نفس ناطقة اس لئے کہ اس کے افراد غیر متناہی ہیں۔ بعض مناطق کے مدسب پر۔

## تشبیہ

قولہ مناط الکلیۃ کلمی اور جزئی ہونا مفہوم کے لوازم بینہ میں سے ہے۔ یعنی جب کوئی مفہوم دہن میں حاصل ہوتا ہے۔ تو اس مفہوم سے ان میں سے بعض میں کلمی اور بعض میں جزئی ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ ہاں اگر دہن کی توجہ افراد کی طرف ہو جائے تو پھر وہ خیال کرتا ہے کہ افراد موجود ہیں یا معدوم اور ممکن ہیں یا ممکن اور یہ کہ ان میں وحدت ہے یا کثرت اور وہ جو دہن میں حاصل اس کو مفہوم کہا جاتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلمی و جزئی ہونے کا دار و مدار وجود عقلی پر ہے۔ اور کلمی کا خارج میں موجود۔ معدوم۔ ممکن الوجود اور ممکن الوجود وغیرہ ہونا اس کے مفہوم سے خارج ہے۔ چنانچہ ماتن نے اپنے قول لائنفس مفہوم اللفظ سے اس کی جانب اشارہ کیا ہے۔

قولہ اومسکن الوجود فیہ۔ اعتراض ۱۔ علامہ افتخارانی نے اس پر ایک اعتراض وارد کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ممکن سے ممکن عام مراد ہے تو یہ ممکن کو بھی شامل ہے۔ لہذا ممکن الوجود کے مقابل اس کو لانا درست نہیں ہے۔ اور اگر ممکن سے ممکن خاص مراد ہے تو یہ واجب کو شامل نہیں ہوتا۔ جواب ۱۔ ممکن سے ممکن عام ہی مراد ہے مگر اس میں قید ہے جانب وجوبی۔ یعنی ممکن عام المقید بجانب الوجود ہے۔ یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو۔ اب اس کو ممکن کے مقابلے میں لانا درست ہے۔ اس لئے کہ ممکن اس کو کہتے ہیں۔ جس کا عدم ضروری ہو۔ اور یہ واجب کو بھی شامل رہے گا۔ کیوں کہ واجب کا عدم ضروری نہیں ہوتا ہے۔

قولہ علی مذهب بعض۔ وہ مناطہ عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور عدم تنازع کے قائل نہیں یہ ان کا مذہب ہے۔ مثلاً ارسطو وغیرہ۔ ان کے نزدیک جسم سے جو نفوس مجردہ ہیں وہ غیر متناہی ہیں۔ لیکن وہ مناطہ عالم کو قدیم کو قدیم ماننے کے ساتھ تنازع کے بھی قائل ہیں جیسے افلاطون وغیرہ تو ان لوگوں کے نزدیک نفوس مناطہ متناہی ہیں

قال الثاني اذا قلنا للحيوان مثلاً بانہ کلی فہناک امور ثلثۃ الحيوان من حیث ہو وکونہ کلیا والمركب منها والاول یسمی کلیا طبعیا والثانی یسمی کلیا منطقیا والثالث یسمی کلیا عقلیا والکلی الطبعی موجود فی الخارج لانه جزء من هذا الحيوان الموجود فی الخارج وجزء الموجود موجود فی الخارج واما الکلیات الاخر ان فقی وجوهنا فی الخارج خلاف والنظرفیہ خارج عن المنطق۔

## ترجیح

ماتن نے فرمایا۔ جب ہم نے حیوان کے لئے مثلاً کہا کہ وہ کلی ہے تو اس جگہ تین امور پائے گئے حیوان من حیث ہو ہو۔ اور اس کا کلی ہونا۔ اور ان دونوں سے مرکب ہونا۔ اول کا نام کلی طبعی۔ دوسرے کا نام کلی منطقی۔ اور تیسرے کا نام عقلی ہے۔ اور کلی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ ہذا الحيوان کا جزء ہے جو کہ خارج میں موجود ہے اور موجود کا جزء بھی موجود فی الخارج ہوتا ہے۔ اور ہر حال آخر کی دونوں کلیات پس خارج میں ان دونوں کے وجود کے بارے میں اختلاف ہے اور اس بحث میں پڑنا

منطق کے موضوع سے خارج بات ہے۔

**تشریح** مذکورہ عبارت کی تشریح پوری «اقول» کے زیر عنوان شارح کر رہے ہیں۔ اس لئے تکرار کے خوف سے اس جگہ ہم تشریح نہیں کرتے۔

اقول اذا قلنا الحيوان مثلا كلى فهناك امور ثلاثة الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة والحيوان الكلى وهو المجمع المركب منهما اى من الحيوان والكلى والتغاير بين هذه المفهومين نظر فانه لو كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر لزم من تعقل احدهما تعقل الاخر وليس كذلك فان مفهوم الكلى مالا يمتنع نفس تصورا عن وقوع الشك فيه ومفهوم الحيوان الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة ومن البين جواز تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فالاول يسمى كليا طبعيا لانه طبعى من الطباع اول انه موجود فى الطبيعة اى فى الخارج والثانى كليا منطقيا لان المنطق انما يبحث عنه ومخال ان الكلى المنطق كونه كليا فيه مساهلة اذ الكلية انما هى مبداء والثالث كليا عقليا لعدم تحققه الا فى العقل وانما قال الحيوان مثلا لان اعتبار هذه الامور الثلاثة لا يختص بالحيوان ولا بمفهوم الكلى بل يتناول سائر الماهيات ومفاهيم الكليات حتى اذا قلنا الاشارة نوع حصل عندنا نوع طبعى ونوع منطقى ونوع عقلى وكذلك فى الجنس والفصل وغيرهما۔

**ترجمہ** شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ جب ہم نے کہا الحيوان مثلا کلى ہے تو اس موقع پر تین امور پائے گئے۔ الحيوان من حيث ہو ہو۔ اور کلى کا مفہوم مادہ کی جانب اشارہ کئے ہوئے۔ اور الحيوان الكلى۔ اور یہ دونوں کا مجموعہ مرکب ہے۔ يعنى الحيوان اور الكلى، اور تغاير ان مفہومات کے درمیان واضح و ظاہر ہے۔

فانه لو كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر لزم من تعقل احدهما تعقل الاخر۔ اس لئے کہ اگر مفہوم ان دونوں میں سے ایک کا بعینہ دوسرے کا مفہوم ہوتا۔ تو دونوں میں سے ایک کے تعقل (تصور) سے دوسرے کا تعقل لازم آتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ فان مفهوم الكلى۔ اس لئے کہ کلى کا مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس میں شرکت میں کثیرین سے مانع نہ ہونا اور الحيوان کا مفہوم جسم نامى، حساس، متحرك بالارادة ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے ذہول کے ساتھ (مثلا حساس کا تصور ہو اور متحرك بالارادة سے ذہول ہو۔) فالاول يسمى كليا طبعيا۔ پس اول کا نام کلى طبعى رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ طبعی میں سے ایک طبیعت ہے۔ یا اس وجہ سے کہ طبیعت میں موجود ہے۔ یا خارج میں۔

والثانى كليا منطقيا۔ اور دوسری کلى کا نام کلى منطقى رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ منطقى اس سے بحث کرتا ہے



وما قال ان الکلی - وہ جو ماتن نے کہا کہ کلی منطقی اس وجہ سے ہے کہ وہ کلی تو اس میں تساہل ہے۔ (یہ غلط ہے) کیوں کہ کلیت (کلی ہونا) تو اس کا مبدا ہے۔

والثالث کلیہ عقلیہ۔ اور تیسری کا نام کلی عقلی ہے۔ کیوں کہ اس کا تعقل صرف عقل میں ہوتا ہے۔  
وانہما قال الحيوان مثلا۔ اور جاتن نے الحيوان مثلاً کہا ہے۔ کیوں کہ ان تینوں امور کا اعتبار حیوان کیساتھ خاص نہیں ہے۔ (دوسرے مفہوم بھی ہو سکتے ہیں۔ حیوان تو فقط بطور مثال کے ذکر کیا ہے۔ تاکہ قاعدہ آئنا سے سمجھ میں آجائے۔

ولا بمفہوم الکلی۔ اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ مختص ہے۔ بلکہ یہ قانون تمام مابیات کو اور تمام کلی مفہومات کو شامل ہے۔ حتیٰ کہ جب ہم نے کہا الانسان نوع، تو ہمارے ذہن میں نوع طبعی، نوع منطقی اور نوع عقلی تینوں حاصل ہو گئیں۔)

دکنہ لک فی الجنس۔ اسی طرح جنس اور فصل وغیرہ میں بھی قیاس کر لیجئے۔

**تشکیہ** قولہ اذا قلنا الحيوان - ماتن نے کہا اذا قلنا للحيوان مثلاً بانہ کلی۔ اس عبارت سے بخیر ضروری حروف کو حذف کر کے شارح نے ماتن کی عبارت کو اس طرح کہا۔ اذا قلنا الحيوان مثلاً کلی دونوں عبارتوں پر لفظی فرق اس طرح بر ہے۔ شارح نے للحيوان سے لام حذف کر دیا ہے لفظ بانہ کلی، اس عبارت سے بخیر ضروری حروف کو حذف کر کے شارح ماتن کی عبارت کو اس طرح کہا۔ اذا قلنا الحيوان مثلاً کلی، دونوں عبارتوں میں لفظی فرق اس طرح بر ہے۔ شارح نے للحيوان سے لام کو حذف کر دیا۔ لفظ بانہ کو شارح نے بالکل ہی حذف کر دیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں ایہام بھی داخل ہے۔ اور عبارت بھی مغلق ہے۔ بات صاف اور واضح نہیں تھی۔ اس لئے کانٹ چھانٹ سے شارح نے مفہوم کو بے غبار کر دیا ہے۔ مقصد دونوں کا ایک ہی ہے۔

ماتن کی عبارت میں اغلاق اس بنا پر ہے کہ "وقال لہ، اور "وقال بہ، دونوں میں فرق ہے۔ قال لہ، کے معنی ہیں کسی سے خطاب کرنا۔ اور قال بہ کے معنی ہیں کسی کو حکم دینا۔ مصنف ماتن کے اس جملہ لام اور ب دونوں صلے جمع کر دیئے ہیں۔ اس لئے شارح نے عبارت سے ان کو حذف کر دیا۔ اور سادہ جملہ استعمال کیا اور کہا اذا قلنا الحيوان مثلاً کلی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ماتن کا ارادہ لفظ قول کو بار کے ساتھ متعدی کر کے کا ہے۔ گویا ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں اذا قلنا بان الحيوان کلی، اور للحيوان لاجل الحيوان کے معنی میں ہے۔ خلاصہ عبارت یہی نکلا کہ الحيوان کلی، حیوان کلی ہے۔

دوسرے لوگوں نے ماتن کی مذکورہ بالا عبارت کا مطلب اس طرح لکھا ہے کہ للحيوان میں لام مقولہ میں داخل نہیں ہے۔ جیسے قلت لزيد، میں ہے۔ بلکہ لام بمعنی عن ہے جیسے آیت کریمہ قالت اخراهم لاولہم۔ یعنی عن اولہم۔ اور ماتن کے قول بانہ میں بار اس لئے کہ قول اس جملہ تکلف کے معنی میں ہے۔

قولہ فہناک امور ثلاثہ کسی عدد کو بصراحت ذکر کرنے سے محض مقصود نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ اعتراض بے کار ہوگا کہ یہاں امور ثلاثہ کے علاوہ دیگر بہت سے امور ہیں لہذا صراحت باطل ہوگیا۔ عدد کو صراحت سے بیان کرنا مقصود اس موقع پر یہ ہے کہ وہ اشتراک جو اس جگہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ انہیں تین میں منحصر ہے۔

قولہ الحيوان الکلی۔ شارح نے کہا والحيوان الکلی وہو المجموع المركب منہما یعنی الحيوان الکلی، یہ مجموعہ مرکب ہے الحيوان اور الکلی کا، مقصود اس سے شارح کا یہ ہے کہ الحيوان کے ساتھ الکلی قید بن کر آیا ہے یعنی اس جگہ مرکب تفسیدی مراد ہے۔ مرکب خبریہ مراد نہیں ہے۔

پھر جب ہم الحيوان پر کلی ہونے کا حکم عائد کریں تو اس الحيوان الکلی کا تحقق قابل اعتراض ہے۔ ہاں اگر تحقق سے مراد تحقق بالقوہ جو فعل کے قریب ہو مراد لیا جائے اور اس میں جو حکم مذکور ہے اس کو اکثری مان لیا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔ مگر کسی قانون منطبق کا اکثری ہونا اس فن کے قوانین کے خلاف ہے کیوں کہ جب ہم نے الکلی کلی کہا۔ تو اس جگہ دو امور نہیں پائے جاتے اول الکلی من حیث ہو ہو اور دوسرا مفہوم الکلی من غیر اشارۃ الی مادة من المواد اس لئے کہ مفہوم کلی اور کلی من حیث ہو ہو دونوں ایک ہی امر ہیں بجز اس کے کہ مفہوم سے مفہوم مقید بالاطلاق مراد لیا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قولہ فانه لو کان المفہوم۔ یہ دلیل ہے کہ تینوں مفہامیں ایک دوسرے کے مغایر ہیں کہ اگر ان تینوں مفہوم میں مغایرت نہ ہو بلکہ عینیت ہو تو ان کا الفا کا نہ خارج میں ہوگا نہ ذہن میں بلکہ حیوان کا تصور کلی کے بغیر، اسی طرح کلی کا تصور حیوان کے بغیر ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ دونوں حیوان اور کلی جدا جدا مفہوم ہیں۔ اور جب دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہیں تو وہ مفہوم حیوان دونوں سے مرکب ہوگا وہ بدعہ اعلیٰ ان سے مغایر ہوگا اس لئے جزر اور کلی میں مغایرت ہوتی ہے۔

وضاحت بالفاظ دیگر۔ آپ جانتے ہیں کہ بیاض ایک مفہوم ہے۔ جو خارج میں کپڑے کو عارض ہے۔ اور بیاض سے ابیض کو مشتق کر کے اس کو ثوب پر محمول کیا گیا ہے۔ اور محمول کرنے کی صورت میں تین امور پائے جاتے ہیں۔ ثوب جو معروض ہے بیاض جو کہ امر عارض ہے۔ اور ایک جو ثوب و بیاض دونوں کا مجموعہ ہے۔

ٹھیک اسی طرح سمجھ لیجئے کہ کلیت کے مفہوم سے کلی کو مشتق کیا گیا پھر حمل بالموالہات کے طور پر اس کو حیوان پر حمل کیا گیا۔ اور الحيوان کلی، کہا جائے تو اس جگہ بھی وہی تین امور پائے جائیں گے۔ اول حیوان کا مفہوم یعنی متحرک بالارادہ، حساس، العباد ثلاثہ کا مجموعہ۔ اور حیوان اس مفہوم کے ساتھ معروض ہے دوسرا ہے کلی جس کا مفہوم یہ ہے جو کثیر بن کے درمیان شرکت سے مانع ہو یہ عارض ہے۔ پھر تیسرا ان دونوں کا مجموعہ ہے۔ یعنی الحيوان الکلی، پس جس طرح ابیض کا مفہوم یعنی ثوب کا مفہوم ہے ہمیں۔ وہ اس کا جزر ہے۔ بلکہ ابیض ثوب سے خارج ہے۔ اور ثوب پر محمول ہے اسی طرح کلی کا مفہوم نہ حیوان کے

مفہوم کا عین ہے۔ اور نہ اس کا جز ہے بلکہ خارج ہے جو حیوان میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور حیوان کے علاوہ مابہیولہ میں بھی معمول ہو سکتا ہے۔

قولہ احدىہما۔ اعتراض :- اس جگہ ضمیر ہما کا مرجع لفظ حیوان اور کلی ہے۔ اور حیوان سے اس کا مفہوم مراد ہے۔ اور کلی تو مفہوم ہی کو کہتے ہیں۔ تو عبارت فائدہ لوکان المفہوم من احدىہما عین المفہوم الآخر۔ مفہوم کے لئے مفہوم کا ہونا لازم آتا ہے۔

جواب :- اس جگہ احدىہما میں ہما ضمیر کا مرجع لفظ حیوان اور لفظ کلی ہے۔ اس لئے مفہوم کے لئے مفہوم لازم نہیں آتا۔

قولہ والاول۔ پہلا یعنی حیوان من حیث ہو ہو کلی طبعی ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب الحيوان الکلی میں حیوان کلی طبعی ہے۔ تو مقولہ الحيوان جنس میں حیوان جنس طبعی ہوگا لہذا جنس طبعی اور کلی طبعی میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جواب :- اس جگہ معروض ہونے کی حیثیت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ یعنی حیوان کا مفہوم کلی طبعی اس حیثیت سے ہے کہ وہ مفہوم کلی کا معروض ہے۔ اور الحيوان جنس طبعی باری حیثیت ہے کہ وہ مفہوم جنس کا معروض ہے۔ یا معروض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے جب دونوں میں صلاحیت کی قید کا اضافہ کر دیا گیا تو دونوں میں مغایرت پیدا ہو گئی۔

قولہ وما قال۔ ماقن کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ کلی منطقی کلی کے کلی ہونے کو کہتے ہیں۔ مگر یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ کلی مشتق ہے۔ اور کلیت مبداء ہے۔ اس لئے کہ کلیت کی نسبت کلی کی جانب بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ ضرب اور ضاربیت کی نسبت ضارب کی جانب ہوتی ہے۔

قولہ لعدم تحققہ۔ کلی منطقی، کلی طبعی دونوں کے مجموعہ یعنی الحيوان الکلی کو اس لئے کلی عقلی کہا جاتا ہے کہ یہ مجموعہ من حیث المجموعہ خارج میں نہیں پایا جاتا۔ اس کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ کلی منطقی معقولات ثانویہ میں سے شمار کی جاتی ہے۔ کہ جن کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ اور کلی منطقی جز ہے کلی عقلی کا۔ اور قاعدہ ہے کہ جس کا جز عقلی ہو وہ مجموعہ بھی عقلی ہوتا ہے۔

قولہ وانما قال الحيوان مثلاً۔ مثلاً لائے کی وجہ یہ ہے تاکہ گمان نہ کیا جائے کہ امور ثلاثہ کا اعتبار صرف اسی مادہ میں ہے۔ یعنی حیوان میں۔ کیوں کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار دوسری مہیات میں بھی کیا گیا ہے مثلاً الانسان نوع میں، الانسان من حیث ہو ہو، نوع طبعی ہے۔ اور کلی ہونے کی حیثیت سے نوع منطقی بھی ہے۔ اور ان دونوں کے مجموعہ کو نوع عقلی بھی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح الحيوان جنس کو بھی قیاس کر لیجئے۔

والکلی الطبعی موجود فی الخارج لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود وجزء الموجود هو موجود فالحيوان موجود وهو الكلي الطبعی۔

**ترجمہ** اور کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ کیوں کہ ہذا الحيوان خارج میں موجود ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جز موجود ہوتا ہے۔ پس الحيوان، موجود ہے اور یہی کلی طبعی ہے۔  
**تشریح** قول، الکلی الطبعی موجود فی الخارج۔ کلی طبعی خارج میں موجود ہے۔ مثلاً حیوان من حیث ہو ہو موجود ہے۔ یا موجود نہیں ہے۔ یا خارج میں صرف افراد ہی موجود ہیں۔ یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔

کلی طبعی خارج میں موجود ہے جہو کا مذہب ہے کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے محققین متأخرین کا مسلک ہے۔ انہیں میں علامہ لغتازانی اور خود شارح قطب الدین رازی بھی ہیں۔ شیخ رئیس الدین اور اسن المحققین ملا محمد حسن نیز ان کے جدا جدا مقدمہ للمحققین نے بھی متأخرین ہی کی تائید کی ہے۔ استدلال۔ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے ہمارا قول ہذا الحيوان موجود کسی خاص جانور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ یہ جانور موجود ہے اس میں حیوان ایک جز ہے اور خارج میں موجود کا جز ہے اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جز بھی موجود ہوتا ہے۔ لہذا حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ بھی موجود فی الخارج ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس استدلال کا دار و مدار امر غری پر ہے۔ کہ جب ایک ہی قسم کی بات کئی چیزوں میں پائی جاتی ہے تو ان سب کو ایک ہی نام میں شریک کر دیا جاتا ہے۔ اس کا لحاظ کے بغیر کہ وہ بالذات موجود ہے یا نہیں ہمارے قول ہذا الحيوان موجود، میں حیوان موجود فی الخارج کا حیوان جز ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جز بھی موجود ہوتا ہے۔ لہذا وہ حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ بھی موجود ہے۔ حالانکہ ہذا الحيوان موجود ہے۔ صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ حیوان جو مشار الیہ ہے وہ خارج میں موجود ہے نہ کہ حیوان موجود فی الخارج ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوتی کہ کسی چھت کی جانب اشارہ کر کے اس کے فوق کو کہا جائے کہ یہ فوق موجود ہے پھر یہ استدلال کریں کہ ہذا الفوق موجود فی الخارج پس فوق بھی خارج میں موجود ہے اس لئے کہ فوق موجود کا جز ہے۔ اور اگر اس مثال کے یہ معنی مراد لئے جائیں کہ مشار الیہ چھت سے فوقیت کا انتزاع کیا گیا ہے۔ اور اس سے فوقیت منزع ہو ہی ہے تو تسلیم ہے۔ اسی طرح ہذا الحيوان میں حیوان منزع ہو رہا ہے۔

اور اگر اسی کو اس طرح کہا جائے کہ فوق منشأ کا لحاظ کے بغیر موجود فی الخارج ہے یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ امر انتزاعی ہونے میں فوقیت اور حیوانیت دونوں مساوی ہیں۔  
 نیز وہ حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ موجود فی الخارج ہے۔ ایک دعویٰ ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حیوان

موجود ہے۔ اور مذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے۔ اس وجہ سے وہ حیوان جو جز ہے وہ بھی موجود ہے۔ تو یہ مصادرہ علی المطلوب ہو گیا۔

شارح قطب الدین رازی نے اپنی تصنیف شرح مطالع میں لکھا ہے کہ اگر کھلی طبعی موجود ہو تو اس کے موجود ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ کھلی طبعی بنفسہ جزئیات خارجیہ ہے۔ دوسرے صورت کھلی طبعی ان جزئیات خارجیہ کا جزر ہوگی۔ کھلی طبعی ان جزئیات خارجیہ سے خارج ہوگی۔ مذکور تینوں احوال باطل ہیں پہلی صورت اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر کھلی طبعی بعینہ جزئیات ہو تو لازم آئے گا کہ کل اور جزئیات دونوں میں متحد ہیں۔ اس لئے کہ جو بھی جزئی فرض کی جائے گی وہ بعینہ طبیعت کلیہ ہوگی۔ اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت کلیہ ہوگی اور قاعدہ ہے کہ عین کا عین بھی عین ہوتا ہے۔ لہذا جو جزئی فرض کی گئی ہے۔ وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہت باطل ہے۔

دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ کھلی طبعی جب خارج میں ان جزئیات کی جز ہے۔ تو اس جزئی کا وجود کل سے مقدم ہوگا۔ اس لئے کہ شئی کے اجزاء خارجیہ اپنے کل کے وجود پر مقدم ہوا کرتے ہیں۔ اور جب اس کا وجود مقدم ہوگا۔ تو وہ کھلی وجود کے مغایر ہوگا۔ پس کھلی کا حمل کسی جزئی پر درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تمام اجزاء خارجیہ کا ہی حکم ہے۔ اور تیسرا احتمال باطل ہونا بالکل واضح ہے۔

واما الکلیات الاخران ای الکلی المنطقی والکلی العقلی ففی وجودھما فی الخارج خلاف والنظر فی ذلک خارج عن الصناعة لانه من مسائل الحکمة الہیئة المباحثۃ عن احوال الموجود من حيث انه موجود وھذا مشتمل بینھما و بین الکلی الطبعی فلا وجہ لایزادہ ہہنا واما الہما علی علم الآخر۔

**ترجمہ** اور بہر حال آخر کی دو کلیاں یعنی کھلی منطقی اور کھلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج میں اختلاف ہے۔ اور اس مسئلے پر بحث و نظر کرنا فن کے موضوع سے خارج ہے۔ کیوں کہ یہ حکمت الہیہ کے مسائل سے متعلق ہے۔ جہاں موجود کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ اس یقینیت سے کہ وہ موجود ہے۔ اور یہ ان دونوں کے درمیان اور کھلی طبعی کے درمیان مشترک ہے۔ پس اس کو یہاں ذکر کرنے اور ان دونوں کو دوسرے علم پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

**تشریح** قولہ واما الکلیات۔ چونکہ کھلی منطقی کا ظرف عوض صرف ذہن ہے۔ اس لئے اس کا وجود فقط ذہن میں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو معقولات ثالویہ میں شمار کیا گیا ہے۔

ہے اور ظاہر ہے کہ معقولات ثانویہ کا وجود خارج میں محال ہے۔ اس وجہ سے مہمور مناطہ میں سے کسی کا یہ قول نہیں ہے کہ کلی منطقی خارج میں موجود ہے۔

قوله والنظر فی ذلک خارج عن الصناعات۔ اور اس کے وجود وعدم وجود فی الخارج سے بحث کرنا فن منطق کے موضوع سے خارج ہے۔

یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے متعلق بحث کرنا کہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ اس کا تعلق براہ راست فن حکمت الہیہ سے ہے۔ اور بحث یہ موضوع منطق سے خارج ہے۔ اس پر شارح نے اپنے قول ہذا مشترک بینہما سے ماتن پر رد کیا ہے۔ کہ بعینہ یہی دلیل کلی طبعی پر بھی جاری ہوتی ہے۔ پس کلی طبعی کے وجود وعدم وجود فی الخارج سے بحث کرنا اور ان دونوں کلیات کو یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کو حکمت الہیہ کے حوالہ کر دینا ترجیح بلامرجع ہے۔

جواب :- اہل منطق کلی طبعی سے جو بحث کرتے ہیں اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ کلی طبعی کے وجود کی بحث کوئی لمبی چوڑی بحث نہیں ہے۔ ضمناً اس کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔ لہذا اس کے بیان کا محقق کرنا مرجع بن گیا دوسری وجہ کلی طبعی کے وجود وعدم وجود سے بحث کرنے کی یہ ہے کہ منطق میں جو مثالیں قواعد کی وجہ سے کے لئے بیان کی جاتی ہیں۔ ان میں کلی طبعی کا وجود نافع ہے۔ مثلاً قاعدہ ہے کہ کلی کبھی ان جزئیات کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے۔ جس کی مثال میں حیوان کو ذکر کرتے ہیں۔ لہذا اگر کلی طبعی کا وجود معلوم نہ ہو تو جو نکتہ جزئیات خارج میں موجود ہیں۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ شئی موجود کا جزر بھی موجود ہو کر رہا ہے اور جو موجود نہ ہو وہ کسی موجود کا جزر نہیں ہو سکتا۔ لہذا حیوان کا جزئیات موجودہ کی ماہیتوں کا جزر ہونا معلوم نہ ہوتا۔

اس لئے اگر اہل منطق کلی طبعی کے وجود وعدم وجود سے بحث کرتے ہیں تو ترجیح بلامرجع کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

قال الثالث الکلیان متساویان ان صدق کل واحد منہما علی کل ما یصدق علیہ الآخر  
کا الانسان والناطق و بینہما عموم و خصوص مطلقا ان صدق احدهما علی کل ما یصدق علیہ  
الآخر من غیر عکس کا حیوان و الانسان و بینہما عموم و خصوص من وجہ ان صدق کل  
منہما علی بعض ما یصدق علیہ الآخر فقط کا حیوان و الابيض و متباينان ان لم یصدق شئی  
منہما علی شئی ما یصدق علیہ الآخر کا الانسان و الفرس۔

ترجمہ ۱۱ ماتن نے فرمایا۔ تیسری بحث دو کلیات متساوی ہوں گی۔ اگر صادق آئے دونوں

میں سے ہر ایک ہر اس فرد پر کہ صادق آتی ہے۔ جن پر دوسری جیسے انسان اور ناطق اور دونوں کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے۔ اگر دونوں میں سے ایک صادق آئے ہر اس فرد پر کہ صادق آتی ہے۔ اس دوسری بغیر عکس کے۔ (یعنی دوسری کلی کے پہلی ہر فرد پر صادق نہ آئے۔ بلکہ بعض پر صادق آئے۔) جیسے الحيوان اور الانسان اور دونوں کلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے۔ اگر دونوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے فقط بعض افراد پر صادق آئے جیسے حيوان اور بعض اور دونوں کلیاں متباہن ہیں۔ اگر صادق آئے کوئی ان دونوں کلیوں میں سے دوسری کے کسی فرد پر جیسے انسان اور فرس۔

**تشریح** قولہ الثالث: کتاب کی یہ تیسری بحث ہے۔ جس میں ساتن اور شارح دو کلیوں کے مابین نسبت کو بیان کریں گے۔ اس کے بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ معلومات کو ترتیب دینے کے لئے مراتب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ نیز ان معلومات کے باہم ربط کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے۔ اور نسبت ان امور پر وہ دیتی ہے۔ اس لئے اہل منطق اپنی کتابوں میں نسبت کو بیان کرتے ہیں۔

اقول النسب بين الكليتين منحصو في اربعة التساوي والعدم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه والتباين وذلك لان الكلي اذ النسب الى كل اخر فاما ان يصدق قاعلي شئ واحد او لم يصدق فان لم يصدق قاعلي شئ اصلا فلهما متباينان كالانسان والفرس فانه لا يصدق الانسان على شئ من افراد الفرس وبالعكس۔

**ترجمہ** میں کہتا ہوں کہ دو کلیوں کے مابین نسبتیں چار میں منحصر ہیں۔ تساوی۔ عموم خصوص مطلق۔ عموم خصوص من وجہ۔ اور تباہن۔

وذلك لان۔ اور یہ اس وجہ سے کہ کلی جب دوسری کلی کی جانب نسبت کی جائے۔ تو پس یا دونوں کلیاں شئی واحد پر صادق آئیں گی۔ یا دونوں شئی واحد پر بالکل صادق نہ آئیں گی۔ پس اگر بالکل صادق نہ آئیں تو وہ متباہن ہیں۔ جیسے انسان اور فرس۔ اس وجہ سے کہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔ یعنی فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

**تشریح** قولہ فان لم يصدق قاعلي شئ۔ دو کلیوں میں سے کسی کلی کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں ہے۔ مثلا لاشئ۔ اور لاممكن بالامكان العام کسی شئی پر بھی صادق نہیں آتے اس وجہ سے کہ نفس الامر

میں ان کا کوئی فرد موجود نہیں نہ ذہن میں نہ خارج میں۔ ایسی کلیاں تعریف میں داخل نہیں ہیں۔ مگر متباہن نہیں ہیں۔ کیوں کہ جن دو کلیوں میں تباہن پایا جاتا ہے۔ ان کی تقيضیں میں تباہن جزئی پایا جاتا ہے۔ مگر یہاں ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ لاشئ کی تقيض شئ ہے اور لاممكن کی ممکن ہے۔ اور ان دونوں یعنی شئ اور ممکن کے عکس

تساوی کی نسبت ہے۔ متباین جزئی نہیں ہے۔  
جواب :- اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مقسم میں وہ دو کلیاں مراد ہیں جو نفس الامر میں کسی نہ کسی فرد صادق ہوں۔ اس لئے کہ کلی فرضی سے کوئی عرض وابستہ نہیں ہے۔ نہ ترتیب کے موقع پر کلی فرضی سے کام لیا جاتا ہے۔ یعنی التساب میں کلی فرضی کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کلیاں ہماری بحث سے خارج ہیں۔

وان صدقاً علی شئی فلا یخ امان یصدق کل منہما علی کل ما یصدق علیہ الآخر اولاً یصدق فان صدقاً  
فہما متساویان کالانسان والناطق فان کل ما یصدق علیہ الانسان یصدق علیہ الناطق وبالعکس  
وان لم یصدق فاما ان یصدق احدہما علی کل ما صدق علیہ الآخر غیر عکس اولاً یصدق فان صدقاً  
کان بینہما عموم وخصوص مطلق والصادق علی کل ما صدق علیہ الآخر اعم مطلقاً والآخر اخص مطلقاً  
کالانسان والحيوان فان کل انسان حیوان ولیس کل حیوان انسان وان لم یصدق کان بینہما عموم  
وخصوص من وجہ کل واحد منہما اعم من الآخر من وجہ اخص من وجہ فانہما لہما صدقاً علی  
شئی ولم یصدق احدہما علی کل ما صدق علیہ الآخر کان ہذا کثرت صوراً احدہما ما یجمعان  
فیہما علی الصدق والثانیۃ ما یصدق فیہما ہذا دون ذالک والثالثۃ ما یصدق فیہما ذالک دون ہذا  
کالحیوان والابیض فانہما یصدقان معاً علی الحيوان الابیض ویصدق الحيوان بدون الابیض علی  
الحيوان الاسود وبالعکس فی الجہاد الابیض فیکون کل واحد منہما شاملاً للآخر وغیرہ فالحيوان  
شامل للابیض وغیر الابیض والابیض شامل للحيوان او غیر الحيوان فباعتبار ان کل واحد  
منہما شامل للآخر فیکون اعم منہ وباعتبار انہ مشمول لہ فیکون اخص منہ۔

**ترجیح** اور اگر دونوں کلیاں شئی واحد پر صادق ہوں تو یا ہر ایک کلی ہر اس فرد پر صادق ہوگی  
کہ جس فرد پر دوسری کلی صادق ہے۔ یا نہیں۔ پس اگر دونوں صادق ہوں تو وہ دونوں  
کلیاں متساویان ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق۔ کیوں کہ ہر وہ فرد جس پر انسان صادق ہے اس فرد  
پر ناطق بھی صادق ہے۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔  
وان لم یصدق۔ اور اگر صادق نہ ہو تو پس یا صادق ہوگی ایک ان دونوں میں سے ہر اس فرد پر  
کہ جن افراد پر پہلی صادق ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔  
اولاً یصدق۔ یا وہ کلی صادق نہ ہوگی پس اگر صادق ہو تو ان دونوں کے مابین عموم خصوص مطلق  
کی نسبت ہوگی۔

والصادق علی کل ما یصدق الخ۔ اور وہ کلی جو دوسری کلی کے جمیع افراد پر صادق ہے۔ وہ اعم مطلق



ہے۔ اور دوسری اخف مطلق ہے۔ جیسے انسان اور حیوان کیوں کہ کل انسان حیوان (ہر انسان حیوان ہے)۔ مگر کس کل حیوان انسان۔ ہر انسان حیوان نہیں ہے۔

وان لم یصدق۔ اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے۔ اور ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کے مقابلے میں اعم من وجہ ہے اور اخف من وجہ ہے۔

فانہما صادق۔ اس لئے کہ جب دونوں کلیاں ایک شئی پر صادق ہوں۔ اور ان دونوں میں سے ایک دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق نہ ہو تو اس موقع پر تین صورتیں نکلتی ہیں۔ اول صورت یہ ہے کہ دونوں کلیاں ایک جگہ جمع ہوں صدق ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس شئی پر ایک صادق ہو۔ دوسری صادق نہ ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس جگہ دوسری صادق ہو اور پہلی صادق نہ ہو۔ جیسے حیوان اور ایض۔

کیوں کہ ان دونوں کلی میں سے ہر ایک حیوان ایض۔ سفید جانور پر صادق ہو۔ ساتھ ساتھ (اجتماعی صورت ہے) اور حیوان صادق اور ایض غیر صادق ہے۔ حیوان اسود میں اور اس کا عکس ہے۔ جماد ایض میں مثلاً سفید پتھر میں۔

فیكون كل واحد منهما۔ آپ نے دیکھا۔ ہر ایک کلی ان دونوں میں سے دوسری کلی کو بھی شامل ہے اور غیر شامل بھی۔ پس حیوان تو ایض اور غیر ایض دونوں کو شامل ہے۔ اسی طرح ایض بھی حیوان اور غیر حیوان دونوں کو شامل ہے۔

فباعتبار ان كل واحد۔ پس اس اعتبار سے کہ بیشک ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کو شامل ہے۔ اس سے اعم ہوگی۔ اور اس اعتبار سے کہ دوسری کو شامل نہیں ہے۔ اس سے اخف ہوگی۔

تشریح ہے قولہ فہما متساویان۔ اس کے معنی برابر کے ہیں۔ چونکہ دونوں کلیاں صادق آنے میں ایک دوسرے کے برابر ہیں کہ جن افراد پر ایک کلی صادق آتی ہے۔ ان افراد پر دوسری کلی بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے ان دونوں کلیوں کو متساویان کہا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کے مسا بین جو نسبت پائی جاتی ہے۔ اس نسبت کو تساوی کہتے ہیں۔ جیسے ایک کلی انسان ہے۔ اور دوسری کلی ناطق ہے۔ ان میں سے انسان ناطق کے ہر فرد پر صادق ہے۔ اسی طرح ناطق انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے۔ مثلاً کل انسان ناطق، اور کل ناطق انسان کہا جاتا ہے۔

اعتراض :- اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ ناظم اور مستیقظ۔ سونے والا، بیدار دو کلیاں ہیں۔ اور دونوں متساوی ہیں۔ لہذا ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق بھی دونوں جانب سے ہونا چاہئے مثلاً یہ کہ کل ناظم مستیقظ ناظم کہنا درست ہو ناچاہئے۔

جواب :- متساویین میں ہر کلی کا صدق دوسری کلی کے تمام افراد پر معتبر ہے مگر اس سے یہ کہاں لازم

آتا ہے کہ دونوں کا صدق ایک ہی وقت میں پایا جاتا ہے۔ پس ناظم اور مستیقظ میں سے ہر ایک کبھی دوسری کے تمام افراد پر صادق ہے۔ گو یہ صدق ایک زمانہ میں نہیں ہے۔ اور دونوں کا صدق ایک ہی زمانہ میں فرض کر لیا جائے تب بھی ان کے صدق میں کوئی فرق نہیں آتا۔ کوئی ناظم فی الجملہ اور مستیقظ فی الجملہ میں سے دونوں کا صدق ایک دوسرے کے زمانہ میں ہوتا ہے۔ کیوں کہ ناظم اس پر صادق آتا ہے جو حالت لازم میں فی الجملہ مستیقظ ہو۔ اسی طرح مستیقظ وہ ہے جو بحالت بیداری فی الجملہ ناظم ہو۔

عموم و خصوص مطلق۔ جن دو کلیوں میں صرف ایک جانب سے صدق کلی پایا جاتا ہو یعنی ایک کبھی دوسری کبھی کے تمام افراد پر صادق آئے۔ اور دوسری کبھی پہلی کے تمام افراد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے۔ ایسی دو کلیوں کو اعم و اخص مطلق کہتے ہیں کیوں کہ عموم اور خصوص کا لفظ بالکسی قید کے بولا جائے تو اس سے ذہن مطلق عام یا مطلق خاص کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اس سے اس نسبت کا نام عموم و خصوص مطلق رکھا گیا ہے۔ جیسے حیوان اور ناطق میں عموم و خصوص مطلق ہے۔ کہ حیوان انسان کے ہر ہر فرد پر صادق ہے۔ مگر انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں مثلاً فرس بختم بقرہ پر صادق نہیں لہذا جس کلی کی جانب سے صدق کلی ہو وہ اعم ہے۔ اور جس کی طرف سے صدق بعض ہو وہ اخص ہے۔

تو، عموم و خصوص من وجہ۔ وہ دو کلیاں جن پر کسی جانب سے بھی صدق نہ پایا جاتا ہو بلکہ دونوں جانب سے جزئی صدق پایا جاتا ہو۔ یعنی دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کبھی دوسری کبھی کے بعض افراد پر صادق آتی ہو۔ دوسرے بعض پر صادق نہ آتی ہو۔ ان دونوں کے درمیان کی نسبت کو عموم و خصوص من وجہ نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے حیوان اور ایض۔ عموم خصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں۔ اول مادہ اجتماعی جس میں دونوں صادق ہوں۔ جیسے ناطق میں حیوان اور ایض دونوں صادق ہیں۔ دوسرا مادہ افتراق جس میں صرف پہلی صادق ہے۔ جیسے ہاتھی میں حیوان صادق ہے ایض صادق نہیں ہے۔ تیسرا مادہ افتراق جس میں صرف دوسری صادق ہے۔ جیسے سفید پتھر میں ایض صادق ہے۔ حیوان صادق نہیں ہے۔

فہرجم للمبتاین الی سالبین کلیتین من الطرفين کقولنا لاشئ ما هو انسان فهو فرس ولا شئ ما هو فرس فهو انسان والتساوی الی مرجعتین کقولنا کل ما هو انسان فهو ناطق وکل ما هو ناطق فهو انسان والعموم المطلق الی موجبة کلیة احد من الطرفين وسالبة جزئية من الطرفين الآخر کقولنا کل ما هو انسان فهو حیوان وليس بعض ما هو حیوان فهو انسان والعموم من وجہ الی سالبین جزئین وهو موجبة جزئية کقولنا بعض ما هو حیوان هو بعض وليس بعض ما هو حیوان هو بعض ليس بعض ما هو ایض هو حیوان۔

## ترجمہ

پس تباین کا مرجع دو سالہ کلیہ کی جانب سے طرفین سے جیسے ہمارا قول لاشیٰ مما ہو انسان  
فہو فرس۔ اور لاشیٰ مما ہو فرس فہو انسان۔

والتساوی الی موجبین کلیتین۔ اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی جانب ہوتا ہے۔ جیسے ہمارا قول  
کل ما ہو انسان فہو ناطق۔ اور کل ما ہو ناطق فہو انسان۔ اور عموم مطلق کا مرجع موجبہ کلیہ کی جانب ہوتا ہے۔  
ایک جانب سے اور سالہ جزئیہ ہوتا ہے۔ دوسری جانب سے۔ جیسے ہمارا قول ہے کہ کل ما ہو انسان فہو حیوان  
ولیس بعض ما ہو حیوان فہو انسان۔ اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی جانب ہوتا ہے  
جیسے ہمارا قول بعض ما ہو حیوان فہو ایض و لیس بعض ما ہو حیوان فہو ایض۔ و لیس بعض ما ہو ایض فہو  
حیوان۔

## تشکیح

قولہ فمجمیع التباين۔ مرجع یا مصدر می ہے۔ جبکہ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ یعنی جس کی  
جانب رجوع کی جائے۔ اس کا دوسرا استعمال اسم مکان کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ اس لحاظ  
سے معنی ہوں گے۔ رجوع ہونے کی جگہ۔ دونوں استعمال میں باعتبار معنی کے کوئی فرق نہیں ہے۔  
خلاصہ یہ ہے کہ اگر دونوں متباينین کے قضا یا مرکب کئے جائیں تو قضیہ سالہ کلیہ بنے گا۔ یعنی لاشیٰ من  
الانسان بفرس۔ و لاشیٰ من الفرس بالانسان۔

قولہ من الطرفين۔ مراد ہے سلب الطرفين اور اس کا ہمارا مجرور حاصلتین سے متعلق ہے۔ یعنی دونوں قضا یا  
سالہ حاصل ہوں گے۔ جن میں ایک متباين کو دوسرے متباين سے سلب کیا جائے گا جیسے ہم نے اوپر مثال  
ذکر کی ہے۔

قولہ موجبۃ جزئیۃ۔ یعنی دونوں قضا یا سالہ حاصل ہوں گے۔ اور اگر من الطرفين کو ناشئین کے  
متعلق کیا جائے۔ تو دونوں کلیوں سے ایک قضیہ بنے گا۔ اس لئے تکلف یہ کرنا بڑے محاکر چونکہ منشأ قضیہ  
سے موضوع ہوتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں کلیوں کو موضوع بنا دیا جائے تو دو قضیے بنیں گے۔

عموم قصود مطلق من احد الطرفين سے مراد ايجاب احد الطرفين ہے۔ من الطرف الاخر سے مراد من سلب  
الطرف الاخر ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جن دو کلیوں میں عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ ان میں دو  
قضا یا بنتے ہیں۔ اول موجبہ کلیہ دوم سالہ جزئیہ۔ موجبہ کلیہ مادہ تصادق ہے۔ جن میں دونوں صادق  
ہوتے ہیں۔ اور سالہ جزئیہ جس میں موضوع اعم ہوتا ہے۔ اور محمول اخص ہوتا ہے۔ یہ مادہ افتراق ہوتا ہے

وانہا باعتبار النسبتين کلیتین دون المفهومین لان المفهومین اما کلیان او جزئیان۔ او  
کلی و جزئی والنسب الاربع لا تتحقق فی القسمین الاخرین اما الجزئیان فلا نہما لایکونان الامتیازین  
واما الجزئی ان کان جزئیا لذلك الکی یکون اخص منه مطلقا وان لم یکن جزئیا لے یکون

مبانیالہ۔

## ترجمہ

اور نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں کے درمیان کیا گیا ہے نہ کہ دو مفہوم میں کیوں کہ دونوں مفہوم کلی ہوں گے یا جزئی ہوں گے۔ یا ایک کلی دوسرا جزئی ہوگا۔ اور چار نسبتیں آخری دونوں قسموں میں متحقق نہیں ہوتیں۔

اما الجزئیان۔ بہر حال دونوں جزئی ہوں۔ تو چوں کہ دونوں نہیں ہوتیں مگر دونوں ایک دوسرے کے مبائن۔ اور ہر حال ایک جزئی ہو تو دوسری کلی ہو تو پس اس لئے کہ اگر جزئی اسی کلی کی جزئی ہے۔ تو اس سے اخص مطلق ہوگی۔ اور اگر یہ جزئی اس کلی کی جزئی نہیں ہے تو اس کے مبائن ہوگی۔

تشکیک۔ قولہ وانما اعتبارت۔ نسبت کا لحاظ کلیوں کے مابین کیا گیا ہے مفہومین کے درمیان نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان ہی پائی جاسکتی ہیں مفہومین کے درمیان نہیں کیوں کہ دو مفہوموں کے درمیان نسبت کا لحاظ کیا جائے تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ ۱۔ دونوں مفہوم کلی ہوں۔ ۲۔ دونوں مفہوم جزئی ہوں۔ ۳۔ دونوں مفہوم میں سے ایک کلی اور ایک جزئی ہو۔ اول صورت کے متعلق ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسبت صرف دو کلیوں میں پائی جاتی ہے۔ اور دوسری صورت میں چاروں نسبتوں میں سے صرف تباہین کی نسبت پائی جاتی ہے۔ اور پس اور تیسری صورت میں کبھی تو تباہین کی نسبت پائی جائے گی۔ اور کبھی غوم خصوص مطلق کی۔ بہر حال چاروں نسبتیں نہ پاویں جائے گی۔

قولہ والامتبائین۔ یعنی دو جزئیوں کے درمیان نسبت صرف تباہین کی پائی جاسکتی ہیں۔ بقیہ تینوں نسبتیں اس میں نہیں پائی جائیں گی۔

سوال ہذا ایضاً۔ ہذا الکاتب دونوں جزئی ہیں۔ مگر دونوں ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ اس لئے تباہین کے ساتھ مادی بھی پائی گئی۔ لہذا ان لم یکن جزئیا لہ یكون مباینا لہ،، بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان الکلی۔ انسان الفضا حک کا ایک فرد ہذا الفضا حک بھی ہے۔ اور ان کے درمیان عام خاص مطلق پایا جاتا ہے۔

جواب۔ اگر الفضا حک سے مراد زید۔ اور ہذا الکاتب سے مراد عمرو ہے تو صرف تباہین کی نسبت ہوگی اور اگر اشاروں سے صرف زید ہو تو وہ صرف ذات واحد ہے۔ اور جزئی حقیقی ہے۔ جس میں دو اعتبار ہیں اتصاف اور اتصاف بالکتابت اور اعتبارات کے تعدد سے حقیقت متعدد نہیں ہوتی۔ اور بات ان دو جزئی ہو رہی ہے۔ جو دونوں ایک دوسری حقیقت پر مغایر ہیں۔ نہ کہ یہ جزئی واحد جس کے اعتبارات متعدد اب رہا انسان اور ہذا الفضا حک تو ہذا الفضا حک انسان کا ہی ایک فرد ہے۔ اور جس جزئی اور کلی ہیں

نسبت تباین کی بیان کی ہے۔ اس سے مراد وہ کلی ہے کہ جزئی اس کا فرد نہ ہو بلکہ غیر ہو۔

قال ونقيضنا المتساويين متساويان والا لصدق احدهما على بعض ما كذب عليه الآخر فيصدق احد المتساويين على ما كذب عليه الآخر وهو محال ونقيض الاعم من شئ مطلقا الفرض من نقيض الاخص مطلقا يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم من غير عكس اما الاول فلانه لو لا ذلك لصدق عين الاخص على بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم وذلك مستلزم لصدق الاخص بدون الاعم وانه محال واما الثاني فلانه لو لا ذلك لصدق نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص وذلك مستلزم لصدق الاخص على كل الاعم وهو محال والاعم من شئ من وجه ليس بين نقيضيهما عموم اصلا لتحقق مثل هذا العموم بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص مع التباين الكلي بين نقيض الاعم مطلقا وعين الاخص ونقيض المتباينين متباينان تبائنا جزئيا لانهما ان لم يصدقا معا اصلا على الشئ كاللا وجود واللا عدم كان بينهما تباین جزئي ضروري صدق احد المتباينين مع نقيض الآخر فقط فالمتباين الجزئي لازم جزما۔

**ترجمہ** ماٹن نے فرمایا۔ دو متساوی کلیوں کی نقيض متساوی ہوگی۔ ورنہ (ضروری یہ لازم آئے گی کہ) دونوں میں سے ایک بعض ان افراد پر صادق آئے گی۔ جس پر دوسری کاذب ہے۔ (یعنی صادق نہیں ہے)۔ پس احد المتساويين کا کذب علیہ الآخر پر صادق آئے گی۔ (یعنی متساوی کلیوں میں سے ایک کا صدق ان افراد پر لازم آیا جن افراد پر دوسری کلی صادق نہیں ہے)۔ اور یہ محال ہے۔

ونقيض الاعم من شئ۔ اور اعم من شئ مطلق کی نقيض اخص مطلق کی نقيض سے اخص ہوگی۔ یعنی جو کلی عام ہے۔ اس کی نقيض اخص آئے گی۔ اور اخص کی نقيض اعم آئے گی۔ اما الاول۔ بہر حال پہلا دعویٰ تو پس اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوگا تو عین اخص بعض ان افراد پر صدق ہوگا جن پر اعم کی نقيض صادق ہے۔ اور یہ مستلزم ہے خاص کے صادق آئے کو بغیر عام کے۔ اور یہ محال ہے۔ (یعنی یہ کہ خاص صادق ہو اور عام صادق نہ ہو محال ہے)۔

واما الثاني۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوگا تو اعم کی نقيض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقيض صادق ہے۔ اور یہ مستلزم ہے اخص کے صدق کو اعم کے تمام افراد پر (یعنی خاص عام کے ہر فرد پر صادق ہو) اور یہ محال ہے۔

والاعم من شئ من وجه۔ اور وہ دو کلیاں جن کے درمیان عموم و خصوص من وجه کی نسبت

ہے۔ ان دونوں کے نقیض کے درمیان عموم بالکل نہیں پایا جاتا۔ اس قسم کے عموم کے متحقق ہونے کی وجہ سے عام مطلق کے عین کے درمیان اور انحصار کی نقیض کے درمیان عموم متحقق ہے۔ باوجودیکہ تباہین کلی ہے مطلق کی نقیض اور عین انحصار کے درمیان۔

ونقیض المتباہین۔ دو متباہین کلیوں کی نقیض کے درمیان تباہین جزئی ہے۔ کیوں کہ اگر دونوں ایک وقت میں بالکل کسی شے پر صادق نہ ہوں۔ جیسے لاوجود اور لاعدم تو ان دونوں کے درمیان تباہین کلی پایا جائیگا اور اگر ایک ساتھ دونوں صادق ہوں جیسے لا انسان اور لا فرس تو ان دونوں کے درمیان تباہین جزئی ہوگا۔ کیوں کہ دو متباہین میں سے ایک دوسری کی نقیض پر صادق ہے پس تباہین یقیناً لازم آتا ہے۔

**تشبیہ** قولہ من غلیہ عکس۔ اس جگہ عکس لغوی مراد ہے۔ یعنی عام خاص مطلق کی نقیض کے درمیان بھی عام خاص مطلق ہی کی نسبت ہے۔ مگر عین میں جو عام تھا نقیض میں خاص ہو جائے گا اور جو خاص تھا وہ عام ہو جائیگا۔

اقول لہا فرع من بیان النسب الا ربع بین العینین شیء فی بیان النسب بین النقیضین نقیضا المتساویین ای یصدق کل واحد من نقیضی المتساویین علی کل ما یصدق علیہ نقیض الآخر والا لکذب احد النقیضین علی بعض ما یصدق علیہ نقیض الآخر ولکن ما یکذب علیہ احد النقیضین یصدق علیہ عینہ والا لکذب النقیضان فیصدق عین احد المتساویین علی بعض ما یصدق علیہ نقیض الآخر وهو یستلزم صدق احد المتساویین بدون الآخر وهذا خلف مثلاً یجب ان یصدق کل لا انسان لانا طق وکل لا ناطق لا انسان والا لکان بعض الانسان لیس بلانا طق فیکون بعض الانسان ناطق وبعض الناطق انسانا وهو محال۔

## ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ جب ماتن عینین کے درمیان چاروں نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کی نقیضین کے درمیان نسبتوں کے بیان کو شروع فرمایا۔ پس دو متساوی کلیوں کی نقیض بھی متساوی ہے یعنی دونوں متساویین کی نقیضین میں سے ہر ایک ہر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے ورنہ البتہ نقیضین میں سے ایک کاذب ہوگی (یعنی صادق نہ آئیگی) اس بعض پر (یعنی ان بعض افراد پر) کہ جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔ لیکن جس جگہ احد النقیضین کاذب ہوگی اس جگہ اس کی عین صادق ہوگی۔ ورنہ نقیضان کاذب ہو گئی، پس احد المتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق ہوگی جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے اور وہ احد المتساویین کے صدق کو مستلزم ہے بغیر دوسری کے اور یہ خلاف غرض ہے مثلاً کل لا انسان لانا طق صادق ہے۔ اسی طرح کل لا ناطق لا انسان یہ بھی صادق ہے اگر اس کو

صادق نہ مانو گے تو لازم آئیگا بعض الانسان ليس بناطق۔ پس نتیجہ نکلے گا کہ بعض الانسان ناطق ہیں۔ اور بعض ناطق الانسان ہیں اور یہ محال ہے۔

**تشریح کے** قولہ لہا خرع۔ عینین کے درمیان چار نسبتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ان کی نقیضین کے درمیان کی نسبتوں کا ذکر شروع کیا ہے۔ تاکہ دونوں سے ایک دوسرے کو سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔

قولہ فقیضا المتساویین۔ جب پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مثلاً انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ تو ان دونوں کی نقیضین کے درمیان یعنی لا انسان اور لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ لہذا جس پر لا انسان صادق ہوگا۔ اس پر لا ناطق بھی صادق آئیگا۔ اس لئے اگر لا انسان کی جگہ لا ناطق صادق نہ ہو۔ تو لا ناطق کے بجائے اس کی نقیض یعنی ناطق صادق ہوگا۔ آخر کا عین اول کے عین کے بغیر صادق آنا لازم آئے گا۔ اس لئے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ختم ہو گئی حالانکہ دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت فرض کی گئی تھی۔

قولہ والا لکذب احد النقیضین۔ دراصل وان لم یکن کا مخفف ہے۔ اس لئے اس جگہ والا، کے معنی ہوئے۔ دان لم یصدق کل واحد من نقیضی المتساویین علی کل ما یصدق علیہ نقیض الآخر۔ (اور اگر متساویین کی نقیض میں سے ہر ایک صادق نہ آئے۔ جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔) اور ظاہر بات ہے کہ جب کوئی مفہوم صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق ہوگی۔ نیز موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزیرہ آتی ہے۔ لہذا جب کل واحد یصدق علیہ احد النقیضین یصدق علیہ نقیض الآخر۔ فقہیہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض یعنی بعض ما یصدق علیہ احد النقیضین لا یصدق علیہ نقیض الآخر۔ صادق ہوگی۔ اور نفی کی نفی سے ایجاب بنتا ہے۔ لہذا بعض ما یصدق احد النقیضین یصدق علیہ الآخر صادق ہوگا۔

اور جب بعض نقیض پر دوسرے کا عین صادق آگیا تو دونوں کی عینین کے درمیان مساوات باقی نہ رہی۔ یعنی نسبت تساوی کی باقی نہ رہی اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے۔

قولہ کل لا انسان شارح کا قول یصدق کل واحد من نقیض المتساویین علی کل ما یصدق علیہ نقیض الآخر۔ کی مثال کل لا انسان لانا طق۔ اور کل لانا طق لا انسان ہے۔ اسی لئے والا لکذب احد النقیضین علی بعض نقیض الآخر، کی مثال والا لکان بعض الانسان ليس بلا ناطق ہے۔

قولہ بعض الانسان ناطقا۔ مثال ہے احد المتساویین کے صادق ہونے کی بعض ان افراد پر کہ جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔

اور لصدق احد المتساویین بدون الآخر کی مثال بعض الناطق لا انسان ہے۔

ونقیض الاعم من شئی مطلقا اخص من نقیض الاخص مطلقا ای یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق  
 علیه نقیض الاعم وليس ما صدق علیه نقیض الاخص یصدق علیه نقیض الاعم اما الاول فلانه لو  
 لم یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیه نقیض الاعم لصدق عین الاخص علی بعض ما صدق  
 علیه نقیض الاعم فیصدق الاخص بدون الاعم وهو محال کہا نقول یصدق کل لایحیوان لا انسان  
 والا لکان بعض الایحیوان انسانا فبعض الانسان لایحیوان هذا خلف واما الثاني فلانه لو لم یصدق  
 قولنا ليس كل ما صدق علیه نقیض الاخص یصدق علیه نقیض الاعم لصدق نقیض الاعم علی  
 کل ما یصدق علیه نقیض الاخص فیصدق عین الاخص علی کل الاعم بعکس النقیض وهو محال ،  
 فليس كل لا انسان لایحیوانا والا لکان كل لا انسان لایحیوانا وینعکس الی کل حیوان انسان او نقول  
 ایفقد ثبت ان كل نقیض الاعم نقیض الاخص فلو كان كل نقیض الاخص نقیض الاعم لکان النقیض  
 متساویین فیکون العینان متساویین هذا خلف او نقول العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا  
 للعصوم فایس بعض نقیض الاخص نقیض الاعم بل عینه وفي قوله لصدق نقیض الاخص علی کل ما  
 یصدق علیه نقیض الاعم من غیر عکس تسامح لجعل الدعوی جزء من البديل وهو مصادره  
 علی المطلوب -

## ترجمہ

اعم من شئی مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے۔

ای یصدق نقیض الاخص - یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق آتی ہے۔ کہ جس  
 پر اعم کی نقیض صادق ہے۔ اور اخص کی نقیض جن جن افراد پر صادق آتی ہے۔ ان پر اعم کی نقیض بھی صادق  
 آئے۔ ایسا نہیں ہے۔

اما الاول فلانه۔ بہر حال مذکورہ دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت تو دلیل اس کی یہ ہے کہ  
 اگر اخص کی نقیض عام کی نقیض کے ہر فرد پر صادق نہ آئے گی تو البتہ عین اخص صادق آئے گا۔ بعض ان افراد  
 پر کہ جن پر اعم کی نقیض صادق ہے۔ تو لازم آئے گا کہ اخص بغیر اعم کے صادق آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ جیسے  
 تم کہو کل لایحیوان لا انسان صادق ہے۔ ورنہ البتہ بعض لایحیوان لا انسان ہوں گے۔ اور یہ خلاف مفروض  
 ہے۔

اما الثاني۔ دوسری صورت تو اس وجہ سے کہ ہر اس فرد پر کہ جس پر نقیض اخص صادق ہو اس  
 پر اعم کی نقیض بھی صادق ہوا ایسا نہیں ہے۔ اگر ہمارا قول صادق نہ ہو البتہ نقیض الاعم ہر اس فرد  
 پر صادق ہوگی جس پر نقیض الاخص صادق آتی ہے۔ تو البتہ عین اخص عین اعم پر صادق ہوگا۔ اور  
 اس کا عکس بھی ہوگا۔ (یعنی جن افراد پر اعم صادق ہوگا ان افراد پر اخص بھی صادق ہوگا۔ اور یہ



محال ہے (کیونکہ یہ تو تساوی کی مثال ہے نہ کہ عام خاص مطلق کی)

فلیس کل لا انسان - لہذا ہر لا انسان لایحیوان نہیں ہے۔ ورنہ اس کا عکس نقیض یعنی کل لا انسان لا حیوان بھی صادق ہوگا۔ اور اس کا عکس آئیگا کہ کل حیوان انسان (اور یہ باطل ہے۔)

ادنفول ایضا۔ یا پھر نیز ہم کہیں گے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے۔ کہ کل نقیض الاخص فیض الاخص ہے۔ پس اگر اس کا عکس بھی صادق ہو جائے۔ یعنی ہمارا قول نقیض الاخص فیض الاخص تو دونوں نقیضین مساوی ہو جائیں گی پس دونوں کے عین بھی مساوی ہوں گے اور یہ خلاف واقع ہے۔ (کیوں کہ عین میں عام خاص مطلق ہے) ادنفول العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا للعموم۔ یا اسی کو ہم دوسرے طریقے سے استدلال کریں۔ اور یہ کہیں کہ العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا للعموم۔ لہذا پس نہیں ہوگا۔ بعض نقیض الاخص نقیض الاخص بلکہ اس کا عین ہوگا۔

وفی قولہ۔ اور ماتن کے قول لصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاخص من غیر عکس اس میں مسامحت ہے۔ کیوں کہ اس میں دعویٰ کو دلیل کا جز بنالیا گیا ہے۔ اور یہ مصادرہ علی المطلوب ہے۔

**تشریح ہے** قولہ نقیض الاخص۔ یعنی عام خاص مطلق کی نقیض عام خاص مطلق ہے۔ مگر عین کے عکس ہے۔ یعنی عین جو عام تھا۔ نقیض میں وہ خاص ہے۔ اور عین میں جو خاص تھا نقیض میں وہ عام ہو جاتا ہے۔ یعنی جن افراد پر عام کی نقیض صادق آئے گی۔ ان پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے۔ بلکہ بعض پر صادق آئے گی۔ مثلاً انسان کی نقیض لا انسان عام اور حیوان عام اس کی نقیض لا حیوان یہ خاص ہے جہاں لا حیوان صادق ہوگا۔ وہاں لا انسان بھی صادق ہوگا۔ مثلاً شجر میں دونوں مساوی ہیں۔ مگر فرس میں لا انسان صادق ہے۔ اور لا حیوان صادق نہیں ہے۔

قولہ من نقیض الاخص مطلقاً۔ مطلقاً لفظ اخص کے لئے قید ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ الاخص من نقیض الاخص۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ مطلقاً کو عام و خاص کی قید قرار دے کر عموم مراد لیا جائے جن کی طرف لفظ نقیض مضاف ہے۔ یعنی نقیض مطلق الاخص من نقیض مطلق الاخص، اعم مطلق کی نقیض اخص ہے۔ مطلق اخص کی نقیض ہے۔

قولہ اما الاول۔ شارح نے عموم مطلق کے معنی کی تشریح کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض پر کلیہ صادق ہوگی، مگر اعم کی نقیض اخص کی نقیض پر پورے طور پر کلیہ صادق نہ ہوگی تو اعم کی نقیض کے عین پر صادق ہوگی۔ کیوں کہ فرض کیجئے کہ نقیض اخص بھی صادق نہ ہو اور نہ عین اخص صادق ہو تو نقیضین کا ارتقاع لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ عین اخص کا صادق آنا ضروری ہے اور جب اعم کی نقیض پر خاص کا عین صادق آیا تو لازم آیا کہ خاص بغیر عام کے پایا گیا۔ جو خلاف مفروض ہے مثلاً ہمارا قول کل لا حیوان لا انسان کا صدق ضروری ہے۔ یعنی جن افراد پر لا حیوان صادق ہوگا ان افراد پر

الانسان بھی صادق ہوگا۔ اس لئے کہ اگر انسان صادق نہ ہو تو لا انسان کی نفیض بمعنی لا انسان صادق ہوگا۔ اور نفیضین کا ارتقاع لازم آئے گا۔ اور جب لا حیوان کے ساتھ انسان صادق آگیا تو چونکہ انسان کے ساتھ حیوان کا صدق ضروری ہے۔ لہذا حیوان بھی صادق آئے گا۔ لہذا اجتماع نفیضین لازم آئیگا اور اگر حیوان صادق نہ آئے گا تو لازم آئے گا کہ بعض انسان لا حیوان ہوں۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔

قوله کہا نقول۔ مصنف کا قول یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم کی مثال کل لا حیوان لا انسان ہے۔ اسی طرح مصنف کا قول یصدق عین الاخص علی بعض ما یصدق علیہ نقیض الاعم۔ کی مثال بعض لا حیوان انسان ہے۔ اور مصنف کا قول فیصدق الاخص بدون الاعم کی مثال۔۔ فیصدق الانسان لا حیوان ہے۔

قوله دامامہ الثانی۔ یہاں سے دوسرے دعوے کی دلیل شارح نے ذکر فرمایا ہے۔ کہ اگر نفیض اخص پر نفیض اعم کا صدق کلیہ تسلیم نہ کیا جائے گا تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ نفیض اخص پر اعم کی نفیض کلیہ صادق ہو۔ اور اس کا عکس نفیض بھی صادق آئیگا۔ اس لئے کہ ہر قضیہ کے لئے عکس نفیض لازم ہے۔ اور اس جگہ عکس نفیض یہ ہے کہ عام کے عین پر خاص کا عین کلیہ صادق آئے اور یہ بھی واقع کے خلاف ہے۔

قوله بعکس النقیض۔ عکس نفیض قدمار منطق کے نزدیک محمول کی نفیض کو موضوع بنادیا۔ اور موضوع کی نفیض کو محمول بنادیا۔ اور سابقہ کیفیت کو باقی رکھنا اس قاعدہ کے مطابق قضیہ موجبہ کلیہ کی نفیض موجبہ کلیہ ہی آتی ہے۔ جیسے کل انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے۔ اس کی نفیض میں کلیہ کو باقی رکھتے ہوئے۔ انسان کو لا انسان بنا کر محمول بنادیا جائے۔ اور حیوان کی نفیض لا حیوان کو موضوع بنا کر قضیہ اس طرح مرکب کیا جائے کہ کل لا حیوان لا انسان۔

قوله اولقول۔ یہاں سے دوسری دلیل بیان کرتے ہیں۔ دعویٰ یہ ہے کہ عام خاص مطلق کی نفیض عام خاص ہی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بات طے شدہ ہے کہ عام کی نفیض پر خاص کی نفیض کلیہ صادق آتی ہے۔ اس لئے اگر نفیض خاص پر بھی نفیض عام کلیہ صادق آجائے گی۔ تو نفیضین میں تساوی کی نسبت پیدا ہو جائے گی۔ اور اس کا لازم نتیجہ یہ ہوگا۔ جب نفیضین میں مساوات ہے تو ان کی عینین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ عینین میں عام خاص مطلق کی نسبت تھی۔ قوله اولقول۔ اس دعویٰ کی یہ تیسری دلیل شارح نے بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ چونکہ عینین میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اس لئے عین عام نفیض اخص کے بعض پر صادق ہے۔ اس لئے بعض نفیض اخص نفیض اعم نہ ہوگی۔ بلکہ عین ہوگی۔

لان هذا العموم من وجه متحقق بين الاعم مطلقا ونقيض الاخص وليس بين نقيضيهما عموم لامطلقا ولا من وجه اما تحقق العموم من وجه بينهما فلا بينهما يصدق ان في اخص اخصا ويصدق الاعم بدون نقيض الاخر في ذلك الاخص وبالعكس في نقيض الاعم كالحیوان والا الانسان فانهما يجتمعان في الغریس والحيوان يصدق بدون الا الانسان في الانسان والا الانسان بدون الحيوان في الجهاد واما انه لا يكون بين نقيضيهما عموم اصلا فللتباين الكلي بين نقيض الاعم وعین الاخص لا متناع صدقهما على شئ فلا يكون بينهما عموم اصلا۔

**ترجمہ** اور وہ دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجه پایا جاتا ہے۔ ان دونوں کی نقيضين کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے۔ یعنی نہ مطلقا اور نہ من وجه۔ اس لئے کہ یہ عموم یعنی عموم من وجه تو متحقق ہے۔ عام مطلق کے عین اور نقيض اخص کے درمیان اور ان دونوں کی نقيضين کے درمیان عموم نہیں ہے نہ مطلقا اور نہ من وجه۔

واما تحقق العموم من وجه بينهما۔ اور بہر حال دونوں کے درمیان عموم من وجه کا پایا جانا تو اس لئے ہے کہ دونوں صادق آتی ہیں دوسرے کی اخص میں۔ اور اعم صادق ہے نقيض آخر کے بغیر اس اخص میں۔ اور اس کا عکس ہے اعم کی نقيض میں جیسے الحيوان اور الانسان۔ کیوں کہ یہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور الحيوان صادق ہے بغیر الانسان کے انسان میں۔ اور لا الانسان صادق ہے بغیر حيوان کے جماد میں۔ واما انه لا يكون بين نقيضيهما۔ اور بہر حال ان دونوں کی نقيضين کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے۔ تو چونکہ نقيض اعم اور عین اخص کے درمیان تباين کلی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں کا صدق کسی شے پر محال ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان عموم بالکل نہ ہوگا۔

**تشوہیہ** قولہ والامر ان السدان بينهما عموم۔ ایسی دو کلیاں کہ جن کے درمیان عموم مخصوص من وجه کی نسبت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں کی نقيض کا بیان ہو رہا ہے۔ تو شارح کو نسبت کے بیان کرنے میں کہنا چاہئے تھا کہ ان میں تباين جزئی پایا جاتا ہے۔ مگر مآئن نے عام خاص من وجه کی نقيضين میں عموم مطلق اور عموم من وجه کی بیان نفی کی ہے۔ جب ان کو تباين جزئی بیان کرنا چاہئے تھا۔ شارح آئندہ اس پر نگاہ کر دیں گے۔

قولہ لان هذا العموم۔ یعنی عام کا عین مثلاً حيوان۔ اور اخص کی نقيض یعنی لا الانسان ان دونوں میں عموم مخصوص من وجه کی نسبت پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ اس کے تین مادے نکتے ہیں۔ دو مادے افتراقی۔ اور ایک مادہ اجتماعی جیسے انسان شجر اور فرس۔ انسان اور شجر میں تو منافات پائی جاتی ہے۔ اور فرس میں اجتماع پایا جاتا ہے۔ تو حیوان اور لا الانسان میں عموم مخصوص من وجه ہے۔ اور اس کی نقيض لا

حیوان اور انسان میں عموم بالکل نہیں پایا جاتا۔ نہ عموم مطلق نہ ہی عموم من وجہ  
 قولہ اما تحقق العموم۔ اس میں دو جزر پائے جاتے ہیں۔ اول عام اور نقیض انھیں کے درمیان عموم من وجہ کا پایا  
 جانا۔ دوم دونوں کی نقیض میں عموم کا نہ پایا جانا۔ اس قول میں جزر اول کو ثابت کیا ہے۔  
 قولہ واما انه لیکون۔ اس عبارت میں مذکورہ دعوے کے دوسرے جزر کو ثابت کیا ہے۔ کہ عام اور خاص کی  
 نقیضیں میں عموم بالکل ہی نہیں پایا جاتا۔ نہ عموم من وجہ نہ عموم مطلق۔ اس لئے شئی واحد پر ان کا صادق آنا ممتنع  
 ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مابین تباہین پایا جاتا ہے۔

وانہا قید التباہین بالکلی لان التباہین قد لیکون جزئیا وهو صدق کل واحد من المفهومین بدون الآخر  
 فی الجملة فهو جملة الی سالبین جزئیین کہا ان مرجع التباہین الکی سالبین کلیتان والتباہین  
 الجزئی اما عموم من وجہ او تباہین کلی لان المفهومین اذا المیتصادقا فی بعض الصور فان لم يتصادقا  
 فی صورة اصلا فهو التباہین الکی والا فالعموم من وجہ فلها صدق التباہین الجزئی علی العموم من وجہ  
 وعلی التباہین الکی لایلزم من تحقق التباہین الجزئی ان لایکون بینہما عموم اصلا۔ فان قلت الحكم بان  
 الاعم من شئی من وجہ لیس بین نقیضیہما عموم اصلا بط لان حیوان اعم من الابيض من وجہ  
 و بین نقیضیہما عموم من وجہ فنقول المراد منه انه لیس یلزم ان یکون بین نقیضیہما عموم فیندفع  
 الاشکال ونقول لو قال بین نقیضیہما عموم لا فالعموم فی جمیع الصور لان الاحکام الموردة فی  
 هذا الفن انما هی کلیات فاذا قال لیس بین نقیضیہما عموم اصلا کان دفعا للايجاب الکی وتحقق العموم  
 فی بعض الصور لاینافیه نعم لم تبین مہاذکوة النسبة بین نقیض امرین بینہما عموم من وجہ  
 بل تبین عدم النسبة بالعموم وهو بصد وذلك فاعلم ان النسبة بینہما المباشرة الجزیئة  
 لان العینین اذا کان کل واحد منہما بحيث یصدق بدون الآخر کان النقیضان یصدقان الیضد لک  
 ولا نفی بالمباشرة الجزیئة۔ الا هذا القدس۔

## ترجمہ

اور ماتن نے تباہین کو کلی کی قید سے مفید کیا ہے۔ کیونکہ تباہین کبھی جزئی ہوتا ہے۔ اور وہ۔  
 (تباہین جزئی) دونوں مفہوم میں سے ہر ایک کا صدق ہے۔ فی الجملة بغیر دوسری کے۔ پس اس  
 کا مرجع (خلاصہ اور حاصل) دو سالبہ جزئیہ ہیں۔ جس طرح تباہین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہیں اور تباہین جزئی یا  
 عموم من وجہ کی صورت میں ہوگا۔ یا تباہین کلی کی صورت میں۔  
 لان المفهومین اذا المیتصادقا۔ اس لئے کہ جب دو مفہوم دونوں صادق نہ ہوں بعض صورتوں میں۔  
 تو اگر وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں تو تباہین کلی ہے۔ ورنہ پس وہ عموم من وجہ ہے۔

فلہا صدق التباين الجزئى۔ پس جب عموم من وجہ پر تباين جزئى اور تباين کلى صادق ہوگا تو تباين جزئى کے تحقق ہونے سے لازم نہیں آئے گا کہ ان دونوں کے درمیان عموم بالکل نہ پایا جائے۔

فان قلت۔ پس اگر تو اعتراف کرے کہ حکم اس بات کا کہ اعم من شئ من وجہ ان دونوں کی نفیضین کے درمیان عموم نہیں ہوتا باطل ہے۔ اس لئے کہ حیوان من وجہ ابیض سے عام ہے۔ (یعنی اعم من وجہ ہے) اور ان دونوں کی نفیض میں عموم من وجہ پایا جاتا ہے۔

فقول المردمنہ۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ لازم نہیں ہے کہ ان کے درمیان عموم من وجہ پایا جائے۔ لہذا اشکال دفع ہو جائیگا۔

ادفعولی۔ یا پھر دوسرا جواب دیں گے کہ اگر مائن فرمادیتے کہ ان دونوں کی نفیض کے درمیان عموم من وجہ پایا جاتا ہے تو یہ قول البتہ فائدہ دیتا اس بات کا کہ عموم جمیع صورتوں میں ہے کیوں کہ وہ احکام جو اس فن میں وارد ہوئے ہیں۔ وہ کلى ہوتے ہیں۔ اور جب مائن نے فرمایا کہ ان دونوں کی نفیض کے درمیان عموم اصلاً نہیں ہے تو یہ رفع ایجاب کلى ہوا۔

دتحقق العموم فی بعض الصور۔ اور بعض صورتوں میں عموم کا متحقق ہو جانا اس رفع ایجاب کلى کے منافی نہیں ہے۔ ہاں مصنف نے جو ذکر کیا ہے۔ اس سے دو ایسے امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ پایا جاتا ہے۔ ان کی نفیض کے درمیان کیا نسبت ہے۔ بلکہ ان کے بیان سے ظاہر ہوا کہ ان کے درمیان کی نسبت نہیں ہے۔ اور وہ اسی کے درپے تھے۔

فاعلم ان النسبة بينهما۔ پس جان لو کہ ان دونوں کے درمیان نسبت تباين جزئى ہے۔ اس لئے کہ جنین جب دونوں میں سے ہر ایک اس حیثیت سے ہو کہ ایک بغیر دوسری کے صادق آئے تو ان دونوں کی نفیضین کے بھی اسی طرح کلى ہوگی۔ اور نہیں مراد لینے ہم مبائن جزئى سے مگر اسی کو۔

تشبیہ تشبیہ قولہما قید التباين بالکلى۔ تباين کی چونکہ دو قسمیں ہیں تباين کلى اور تباين جزئى۔ اور اعم من وجہ کے ضمن میں تباين جزئى پائی جاتی ہے۔ لہذا اگر اس جگہ مطلق تباين کو ثابت کیا جاتا تو نفیضین کے درمیان عموم بالکل نہ ہونے کا دعویٰ ثابت نہ ہوتا۔ اس لئے تباين کو کلى کے ساتھ مقید کر دیا گیا اس لئے کہ جب تباين کلى ثابت ہو جائیگا تو عموم کی کلیۃ نفی ہو جائے گی۔

قولہ فی الجملۃ۔ اور صدق فی الجملۃ کی دو صورتیں ہیں۔ اول عموم من وجہ یعنی دونوں کلى میں سے ہر ایک کلى بغیر دوسری کلى کے بعض امور میں صادق آجائے۔ اور بعض مادوں میں صادق نہ آئے۔

دوسری صورت :- دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلى کا دوسری کلى کے بغیر صادق آنا تمام مادوں میں لہذا پس تباين جزئى تو عموم من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ اور تباين کلى دونوں کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

قولہ فان قلت۔ یہ معارضہ ہے جس کی بنا اس گمان پر قائم کی گئی ہے کہ سائبہ کلیہ کا دعویٰ کیا گیا ہے۔

معارضہ یہ ہے کہ ماتن کا قول کہ عام خاص من وجہ میں عموم بالکل نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ مثلاً حیوان عام اور ایضاً خاص ہے۔ ان دونوں میں عموم من وجہ صادق آتا ہے۔ اسی طرح ان دونوں کی نفیضین یعنی حیوان اور لا ایض کے درمیان بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ لہذا جب ایک مادہ میں عموم کا تحقق ہو گیا۔ تو کلی کا دعویٰ باطل ہو گیا۔

اس معارضہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دعویٰ سلب کلی کا نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ لزوم کی نفی کی گئی ہے۔ یعنی ہر اعم و اخص کی نفیض میں عموم نہیں ہے۔ اور اصلاً کا مطلب یہ ہے کہ عموم مطلق اور عموم من وجہ دونوں کی نفی ہے۔ جواب ثانی:۔ اس اعتراض کا دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے۔ کہ جس کو شارح نے اول قول سے بیان کیا ہے۔ خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ ماتن کے قول کا مطلب رفع ایجاب کلی ہے۔ اس لئے کہ اگر ماتن یہ فرماتے کہ اعم من وجہ کی نفیض میں عموم میں پایا جاتا ہے۔ تو فن کے قواعد چوکھلی ہو کر پڑتے ہیں۔ اس لئے اس قول سے بھی ذہن میں آنا کہ تمام ہی مادوں میں عموم ہے۔ اس لئے ماتن نے نفی کر دی۔ جس سے ایجاب کلی کا رفع ہو گیا۔ سلب کلی نہ ہوا۔

قولہ۔ نعم لم یثبتین۔ البتہ ماتن کے قول میں ایک کمی ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس مقام پر مقصود عام من وجہ کی نفیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔ اس کو بیان کرنے کے بجائے ماتن نے عموم کی نفی کی ہے۔ اس سے کوئی متعین نسبت نہیں ثابت ہوتی۔

میں نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے ماتن کی طرف ایک تاویل کی ہے۔ ماتن نے بتایں کلی سے ان طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ نفیضین کے مابین بتایں جزئی پایا جاتا ہے۔ جو کبھی تو بتایں کی صورت میں ہوں گے۔ اس لئے بتایں کلی کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔

قولہ فاعلم۔ اس جگہ ماتن نے عام خاص من وجہ کے مابین نسبت کو بیان کیا ہے۔ کہ عام خاص من وجہ کے درمیان بتایں جزئی کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ جب دونوں کے عینین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آتا ہے۔ تو ان کی نفیضوں کا بھی حال یہی ہو گا کہ ہر ایک کی نفیض دوسرے کی نفیض کے بغیر صادق ہوگی اور اسی کو بتایں جزئی کہتے ہیں

لیکن یہ دلیل کافی نہیں ہے۔ مولانا بحر العلوم کا قول ہے کہ نفیضوں کے درمیان اگر بتایں جزئی نہ ہوگا تو پھر تساوی ہوگی۔ یا عموم خصوص مطلق ہوگا۔ تو ان کے عینین میں یہی نسبت ماننا پڑے گی جو خلاف مفروض ہے۔ اس لئے کہ عینین میں بتایں کلی ہے۔ یا پھر عموم و خصوص ہے۔ اس لئے نفیضوں میں نہ مساوات ہو سکتی ہے۔ اور نہ عموم و خصوص مطلق ہو سکتی ہے۔

الضاد فیہ علی الجماد اولاً کاللا وجود واللاعدم فلا شیء مما یصدق علیہ الوجود یصدق علیہ الاعدام والعکس وایا ما کان یحقق التباين الجزئی بینہما اما اذ الم یصدق علی شیء اصلاً کان بینہما تباين کلی فیتحقق التباين الجزئی بینہما قطعاً واما اذ اصدق علی شیء کان بینہما تباين جزئی لان کلی واحد من المتباينین یصدق مع نقیض الآخر فیصدق کل واحد من نقیضہما بدون نقیض الآخر فاللّباين الجزئی لانہم جزماً وقد ذکر فی المتن ہنہما ما لا یحتاج الیہ وتروک ما یحتاج الیہ اما الاول فلان قید فقط بعد قوله ضروری صدق احد المتباينین مع نقیض الآخر نہ انک لا طال تحتہ واما الثاني فلانہ وجب ان یقول ضروری صدق کل واحد من المتباينین مع نقیض الآخر لان التباين الجزئی بین النقیضین صدق کل واحد منہما بدون الآخر لا صدق واحد منہما بدون الآخر ولیس یلزم من صدق واحد الشیئین مع نقیض الآخر صدق کل واحد من النقیضین بدون الآخر فتروک لفظاً کل ولا بد منہ وانت تعلم ان الدعوی یشبت بمجرد المقدّمۃ بان کل واحد من المتباينین یصدق مع نقیض الآخر لانه یصدق کل واحد من النقیضین بدون الآخر وھو المباينة الجزئیة فباقي المقدمات مستدرک۔

## ترجمہ

اور دو متباين کلیوں کی نقیضین متباين ہوتی ہیں۔ اور تباين جزئی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کسی شئی پر ایک ساتھ صادق آتی ہوں گی۔ جیسے لافرس اور لا انسان اور یہ دونوں جماد پر صادق ہیں۔ (لا انسان بھی جماد اور لافرس بھی جماد پر صادق ہے۔)

اولاً یصدق ان۔ دونوں شئی واحد پر نہ صادق ہوں گی جیسے لاعدم اور لا وجود (یہ دو کلیاں آپس میں متباين ہیں۔ اور شئی واحد پر صادق نہیں آتیں) پس کوئی شئی ایسی نہیں ہے کہ جس پر لا وجود صادق ہو۔ اور لاعدم صادق نہ ہو۔ اور اس کا عکس بھی۔

وایا ما کان۔ اور جوں سی صورت بھی ہو تباين جزئی دونوں کے درمیان بہر حال متحقق ہے۔ واما اذ الم یصدق۔ اور بہر حال جب یہ دونوں کلیاں شئی واحد پر اصلاً (بالکل) صادق نہ ہوں۔ تو ان دونوں کے درمیان تباين کلی ہوگا۔ پس ان دونوں کے مابین تباين جزئی قطعی طور پر پایا جائیگا۔ واما اذ اصدق علی شیء۔ اور بہر حال جب دونوں کسی شئی پر صادق ہوں تو ان دونوں کے درمیان تباين جزئی ہوگا۔

لان کل واحد۔ اس لئے کہ متباينین میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گی۔ لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے بغیر صادق آئے گی پس تباين جزئی یقینی طور پر لازم آئے گی۔ وقد ذکر فی المتن ہنہا۔ اور ماتن نے متن میں بعض باتیں وہ ذکر کر دی ہیں جن کی احتیاج (ضرورت) نہ تھی اور ان چیزوں کو ترک کر دیا جن کی حاجت تھی۔

اما الاول - بہر حال اول (یعنی غیر ضروری چیزوں کو ذکر کر دینا) تو اس لئے کہ لفظ فقط کی قید اس کے قول ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر کے بعد زائد ہے اس کی ضرورت نہ تھی۔

اما الثانی - اور دوسری بات (یعنی ضروری قید کو ترک کر دینا) تو اس لئے کہ مآئن پر ضروری تھا کہ فرماتے۔ ضرورۃ صدق کلی واحد من المتباینین مع نقیض الآخر۔ اس قید کی ضرورت اس لئے تھی کہ دولۃ یمنوں کے درمیان بتائیں جزی کے صادق آنے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا صدق بغیر دوسری کے پایا جائے۔ مطلب یہ نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسری کے صادق آئے، اور لازم نہیں آتا شیتین میں سے ایک کے صادق آنے سے دوسرے کی نقیض کے ساتھ نقیض میں سے ہر ایک کا صادق آنا بغیر دوسرے کے۔

وانت تعلم ان الدعوی - اور اے مخاطب تو جانتا ہے کہ دعویٰ تنہا اس مقدمہ سے ثابت ہو جاتا ہے کہ اس طرح کہا جائے، و ان کلی واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر۔ یعنی متباینین میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کی نقیض کے ساتھ۔

لانہ یصدق - کیوں کہ صادق ہوگا نقیضین میں سے ہر ایک بغیر دوسری کے اس صورت میں۔ اور یہی مباینت ہے۔ جزی - اس کے بعد باقی مقدمات زائد بے فائدہ ہیں۔

قولہ ونقیضا المتساویین - اب شارح ان دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کرے گا۔ جن دونوں میں بتائیں کی نسبت عینین میں پائی جاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کی نقیضین میں بتائیں جزی پایا جاتا ہے۔

تفصیل اس کی اس طرح ہے۔ جن دو کلیوں کے درمیان عینین میں بتائیں کلی ہو تو اس کی نقیضین کے درمیان بھی بتائیں کلی ہوگا۔ جیسے موجود ایک کلی ہے۔ اور معدوم دوسری کلی ہے۔ ان دونوں کے درمیان بتائیں کلی کی نسبت ہے۔ اور ان کی نقیضین یعنی لاموجود اور لامعدوم میں بھی بتائیں کلی ہی پائی جاتی ہے یا پھر ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ پایا جائیگا۔ تو اس کے ضمن میں بتائیں جزی متحقق ہو جائیگا مثلاً ایک کلی انسان اور دوسری حجر ہے۔ دونوں میں کلی بتائیں پایا جاتا ہے۔ اور ان کی نقیضین یعنی لانسان اور للاحجر میں عموم من وجہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً انسان میں لاجحر صادق اور لانسان غیر صادق ہے۔ اسی طرح حجر میں لانسان صادق اور لاجحر صادق نہیں۔ اور شجر میں لانسان اور لاجحر دونوں صادق ہیں۔ یہی عموم من وجہ لہذا معلوم ہوا کہ بعض نقیضوں میں بتائیں کلی اور بعض مثالوں میں من وجہ پایا جاتا ہے۔ اور اس کے ضمن میں بتائیں جزی بھی متحقق ہو جاتا ہے۔

اس لئے اگر قاعدہ کلیہ کو باقی رکھنا ہو تو اس طرح کہا جائیگا۔ متباینین کی نقیضین میں بتائیں جزی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ہر حالت میں صادق آتا ہے۔

قولہ قد ذکر فی المتن۔ مآئن نے کہا ہے، و ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر فقط، شارح نے



اس پر اعتراض کیا ہے۔ کہ لفظ فقط کی قید زائد اور بے فائدہ ہے۔ نیز لفظ کل اس موقع پر ذکر کرنا چاہئے تھا اسے ذکر نہیں کیا۔ عبارت مناسب اس طرح تھی۔ ضرورتہ صدق کل واحد من المتبائن مع تقيض الآخر۔

قال الرابع الجزئی کہا یقال علی المعنی المذكور المسمی بالحقیقی فکذلک یقال علی کل اخص تحت الاعم و یسمی الجزئی الاصنافی وهو اعم من الاول لان کل جزئی حقیقی فهو جزئی اصنافی دون العکس اما الاول فلا یندرج کل شخص تحت الماهیات المعرّاة عن الشخصات واما الثانی فلجو ان کون الجزئی الاصنافی کلیاً و امتناع کون الجزئی الحقیقی کذلک۔ اقول الجزئی المقول بالاشتراك المعنی المذكور و یسمی جزئياً حقیقياً لان جزئیه بالنظر الی حقیقته المانعۃ من انشورکة و بان انک الکی الحقیقی و علی کل اخص تحت الاعم کالانسان بالنسبة الی الحيوان و یسمی جزئياً اضافياً لان جزئیه بالاضافة الی شئی آخر و بان انک الکی الاصنافی وهو الاعم من شئی آخر و فی تعریف الجزئی الاصنافی نظر لانه و الکی الاصنافی متضایفان لان معنی الجزئی الاصنافی الخاص و معنی الکی الاصنافی انعام و کما ان الخاص خاص بالنسبة الی العام کذلک العام عام بالنسبة الی الخاص واحد المتضایفین لا یجوز ان یدکر فی تعریف المتضایف الاخر و الاکان تعقله قبل تعقله لامعه و ایضا لفظه کل انما هی الافراد و التعریف بالافراد لیس بجائز فالاولی ان یقال و الاخص من شئی

### ترجمہ

ما تے فرمایا۔ جو کھی بحث جزئی میں طرح معنی مذکور پر بولی جاتی ہے۔ جس کا نام حقیقی ہے (یعنی جزئی کا ایک نام حقیقی ہے)۔ اسی طرح لفظ جزئی ہر اس خاص پر بولا جاتا ہے جو عام کے تحت ہو۔ اور نام اس کا جزئی اضافی رکھا جاتا ہے۔ اور یہ یعنی جزئی اضافی اول یعنی جزئی حقیقی سے عام ہے۔ لان کل جزئی حقیقی۔ کیوں کہ ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے۔ مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ (یعنی ہر جزئی اضافی پس وہ جزئی حقیقی نہیں ہے۔ مثلاً حیوان جزئی اضافی ہے مگر جزئی حقیقی نہیں ہے)۔ اما الاول فلا یندرج۔ کیوں کہ ہر شخص ان مابہیات کے تحت داخل ہے جو تشخصات سے خالی ہیں۔ اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ جائز ہے کہ جزئی اضافی کھی ہو۔ اور محال ہے کہ جزئی حقیقی اس طرح ہو یعنی جزئی حقیقی ہونا محال ہے۔

اقول الجزئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ جزئی بالاشتراك معنی مذکور پر بولی جاتی ہے (مقول ہوتی ہے)۔ اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت پر نظر کرتے ہوئے بولا جاتا ہے۔ جو شرکت بین کثیرین سے مانع ہے۔ اور اس کے مقابل کلی حقیقی ہے۔

و علی اخص تحت الاعم - نیز جزئی اس خاص پر بھی بولی جاتی ہے جو اخص ہو عام کے تحت - جیسے ذلک بہ نسبت حیوان کے (خاص ہے - اور حیوان عام کے تحت ہے -) اور نام اس کا جزئی اضافی رکھا جاتا ہے - کیوں کہ اس کا جزئی ہونا شئی آخر کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے ہے - اور اس کے مقابل کلی اضافی ہے اور وہ شئی آخر سے اعم ہے -

دنی تعریف المجزئی الحقیقی نظر - اور جزئی حقیقی کی تعریف میں اعتراض ہے - اس لئے کہ وہ (جزئی اضافی) اور کلی اضافی ایک دوسرے کے متضائف ہیں - اس لئے جزئی اضافی کے معنی خاص ہیں - اور کلی اضافی کے معنی عام ہیں - اور جس طرح خاص خاص ہے بہ نسبت عام کے - اسی طرح عام عام ہے بہ نسبت خاص کے - اور متضائفین میں سے کوئی ایک جائز نہیں ہے - کہ ذکر کیا جائے دوسرے متضائف کی تعریف میں ورنہ اس کے تعقل سے پہلے لازم آئے گا کہ اس کے ساتھ -

دایضا - دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ کلی افراد کے لئے بولا جاتا ہے - اور تعریف بالا افراد جائز نہیں ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ تعریف میں یہ کہا جائے ہو الاخص من شئی - کہ جزئی اضافی اخص من شئی کا نام ہے - قول المجزئی الحقیقی - حاصل عبارت یہ ہے کہ لفظ کلی اور لفظ جزئی کا اطلاق بالاشتراك تشکیک ہے دو دو معانی پر ہوتا ہے - جیسے جزئی حقیقی جزئی اضافی - اور کلی حقیقی اور کلی اضافی -

جزئی حقیقی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور شرکت بین کثیرین سے مانع ہو جیسے زید - اور اس کے مقابل کلی حقیقی ہے - یعنی وہ مفہوم جس کا نفس تصور شرکت بین کثیرین سے مانع ہو -

جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو اخص تحت الاعم ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ - کہ انسان حیوان کے تحت ہے - اور حیوان جسم نامی کے تحت ہے - اسی طرح زید یہ انسان کے تحت ہے -

اس کے مقابل کلی اضافی ہے - یعنی وہ مفہوم جو شئی آخر سے اعم ہو لہذا خلاصہ بحث یہ نکلا کہ کلی اضافی اور کلی حقیقی کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے - یعنی جس مفہوم پر کلی اضافی صادق ہوگی اس پر کلی حقیقی بھی صادق آئے گی - اور جس مفہوم پر کلی حقیقی صادق آئے - ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی صادق آئے - اس لئے کہ ممکن ہے کہ مفہوم کے تحت کوئی داخل ہو - مگر نفس الامر میں اشتراک محال ہے جیسے کلیات فریضہ حقیقہ ہیں - مگر اضافہ نہیں ہیں - اسی طرح جزئی اضافی اور جزئی حقیقی - تو ان کے درمیان بعض نے تو عموم خصوص مطلق مانا ہے - اور بعض مناطقة نے عموم خصوص من وجہ کا قول کیا ہے قول فی تعریف المجزئی - یہ اعتراض جزئی اضافی کی مذکورہ تعریف پر وارد کیا گیا ہے - اخص اور جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو کسی غیر کے تحت داخل ہو اور وہ غیر عام ہو اسی طرح کلی اضافی وہ مفہوم ہے جس کے تحت کوئی غیر داخل ہو -

حاصل یہ ہے کہ اخص اور جزئی اضافی اسی طرح اعم اور کلی اضافی میں مترادف ہے - جس طرح اخص

دائم میں تضایف پایا جاتا ہے۔ اسی طرح جزئی اضافی اور اعم میں بھی تضایف پایا جاتا ہے۔ لہذا جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم ذکر کرنے سے متضایف کا ذکر کرنا لازم آیا۔ اور یہ جائز نہیں ہے اس وجہ سے کہ متضایفین کا حصول فی الذہن ایک ساتھ ہو کرتا ہے۔ اور اس پر تقدیم و تاخیر نہیں ہو کرتی۔ اور معرف اور اجزاء معرف کا تصور معرف کے تصور سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس لئے ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کا ذکر کرنا تقدم الشيء علی نفسه لازم آئے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

جواب ۱۔ ماتن کا ارادہ یہ نہیں ہے کہ وہ جزئی اضافی کی تعریف بیان کرے۔ بلکہ اس کے منجمل احکام میں سے ایک حکم کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اور اسی حکم سے اس کی تعریف بھی مستنبط ہو جاتی ہے والیضا۔ تعریف میں شارح نے یہاں سے دوسرا اعتراض وارد کیا ہے۔ حاصل اس اعتراض کا یہ ہے کہ لفظ کل افراد کی تعیم پر دال ہے۔ اور تعریف افراد کی نہیں کی جایا کرتی۔ تعریف ہمیشہ ماہیت کی ہوتی ہے۔

وهو ای الجزئی الاضافی اعم من الجزئی الحقیقی یعنی ان کل جزئی حقیقی جزئی اضافی بدون العکس اما الاول فلان کل جزئی حقیقی فهو مندرج تحت ماہیة المعرأة عن المشخصات كما اذا جردنا ما نريد عن الشخصات التي بها صار شخصا معينا بقیت الماهية الانسانية وهي اعم منه فيكون کل جزئی حقیقی مندرجاً تحت اعم فيكون جزئياً اضافياً وهذا ممنوع لواجب الوجود فانه شخص معين ويمتنع ان يكون له ماہیة کلیة والافهوان كان مجرد تلك الماهية الكلية يلزم ان يكون امراً واحداً كلياً وجزئياً وهو محال وان كان تلك الماهية مع شيء آخر يلزم ان يكون واجب الوجود معروضاً للشخص وهو محال لها تقرماني فن الحكمه ان تشخص واجب الوجود عينه واما الثاني فلجوان ان يكون الجزئی الاضافی كلياً لانه "الاخص من شيء يجوز ان يكون كلياً تحت کلی آخر بخلاف الجزئی الحقیقی فانه يمتنع ان يكون كلياً۔

**ترجمہ** یعنی وہ جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے بغیر عکس کے۔ (یعنی اور ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں ہوتی)

اما الاول۔ بہر حال اول صورت تو پس اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی پس وہ ہر اس ماہیت کے تحت داخل ہے۔ جو مشخصات سے خالی ہے۔ جیسے جب ہم نے زید کو ان مشخصات سے خالی کر لیا جن کی وجہ سے زید مشخص معین بنا ہے۔ تو صرف ماہیت انسانہ باقی رہ گئی۔ اور وہ اس سے اعم ہے۔ (یعنی

ماہیت مجرودہ زید شخص سے عام ہے۔ پس ہر جزئی حقیقی داخل ہے اعم کے تحت پس ہوگی وہ جزئی اضافی۔  
وہذا منقوض بواجب الوجود۔ جزئی حقیقی کی یہ تعریف واجب الوجود سے ٹوٹ گئی۔ اس لئے کہ وہ  
شخص معین ہے۔ اور محال ہے کہ اس کے لئے ماہیت کلیہ ہو اور اگر وہ بعینہ ماہیت کلیہ مجرودہ بھی ہو تو لازم آئے گا  
کہ امر واحد کلی اور جزئی دونوں ہو اور یہ محال ہے۔

اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہوگی تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود شخص کا معروض ہے۔ اور یہ بھی محال  
ہے۔ اس وجہ سے کہ فن حکمت میں طے ہو چکا ہے کہ واجب الوجود کا شخص عین ذات ہے۔

واما الثانی۔ اور ہر حال امر ثانی تو اس وجہ سے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ یعنی  
جزئی اضافی (شخص من الشیء کا نام ہے۔ اور شخص من الشیء کے لئے جائز ہے کہ وہ کلی ہو دوسری کلی کے  
تحت ہو۔) مثلاً انسان کلی ہے۔ اور حیوان کلی کے تحت ہے۔) بخلاف جزئی حقیقی کے اس کا کلی ہونا محال ہے  
تشیہ ہے قولہ اما الاول۔ جزئی اضافی عام اور جزئی حقیقی خاص ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی  
ہے مگر ضروری نہیں کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی بھی ہو جیسے انسان جزئی اضافی تو ہے

مگر جزئی حقیقی نہیں ہے۔ اس دعوے کے دو اجزاء ہیں۔ اول ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے۔  
دوم ہر جزئی اضافی ضروری نہیں کہ وہ جزئی حقیقی بھی ہو۔ شارح نے اما الاول سے جزر اول کو ثابت  
کیا ہے۔ اور اما الثانی سے جزر دوم کو۔ اثبات جزر اول کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جزئی حقیقی جس کو شخص  
سے خالی کر لیا جائے۔ تو وہ ماہیت کے تحت داخل ہوتی ہے۔ مثلاً زید جزئی حقیقی جب اس زید کی جملہ  
خصوصیات و تعینات سے مجرد کر لیں گے۔ تو زید کا مفہوم صرف انسان باقی رہ جائیگا اور یہ ماہیت ہے  
اور ظاہر ہے کہ ماہیت انسان زید سے عام ہے۔ لہذا جزئی حقیقی کا تحت الاعم ہونا پایا گیا۔ لہذا وہ جزئی  
اضافی بھی ہے۔

قولہ وہذا منقوض۔ مگر اس قاعدے پر نقض وارد کیا گیا ہے۔ کہ یہ قاعدہ واجب الوجود پر ٹوٹ  
جاتا ہے۔ اس لئے کہ ذات واجب الوجود جزئی حقیقی ہے۔ مگر اس کی کوئی ماہیت کلیہ نہیں ہے۔ جس کے  
تحت اس کو داخل مانا جائے۔ اس لئے واجب الوجود ہر جزئی اضافی کی تعریف صادق نہیں آتی۔ یہ  
قاعدہ کلیہ باطل ہو گیا کہ کل جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے۔

واما الثانی۔ دوسرے دعوے کا اثبات شارح نے اما الثانی سے کیا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر جزئی اضافی پس  
وہ جزئی حقیقی ہے ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا ممکن ہے۔ اس کے برخلاف جزئی حقیقی  
کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جزئی حقیقی وہ ہے جس کا نفس مفہوم شرکت بین کثیرین سے منع کرتا ہو۔  
اور کلی خواہ حقیقی ہو یا اضافی بہر دو صورت شرکت بین کثیرین سے مانع نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی اور  
کلی حقیقی اور کلی اضافی کے مابین تباہی پایا جاتا ہے۔

قال الخامس النوع كما يقال على ما ذكرناه ويقال له النوع الحقيقي فكذلك يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قول اوليا ويسمى النوع الاضافي - اقول النوع كما يطلق على ما ذكرناه وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو ويقال له النوع الحقيقي لان نوعيته انها هي بالنظر الى حقيقة الواحدة الحاصلة في افرادها كذلك يطلق بالاشتراك على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قول اوليا اي بلا واسطة كالانسان بالقياس فانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس وهو الحيوان حتى اذا قيل ما الانسان وهو الفرس فالجواب انه حيوان ولهذا المعنى يسمى نوعا اضافيا لان نوعيته .. بالاضافة الى ما فوقه فالماهية منزلة بمنزلة الجنس ولا بد من ترك لفظ الكل لها سمعت في مبحث الجزئي الاضافي من ان الكل للافراد والتعريف للافراد لا يجوزنا وذكر الكل لان الجنس الكليات ولا يتم حدودها بدون ذكره.

**ترجمہ** | ماتن نے فرمایا۔ پانچویں بحث نوع کا اطلاق ہے۔ نوع جس طرح ما ذکرنا بر بولی جاتی ہے (یعنی کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں جو مفہوم بولا جائے۔ جیسے ناطق انسان وغیرہ)

يقال له النوع الحقيقي - اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ پس اسی طرح نوع ہر اس ماہیت بولی جاتی ہے۔ کہ اس ماہیت اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس محمول ہو باعتبار قول ادبی کے۔ اور اس نوع کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔

اقول النوع - شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ نوع جس طرح اس معنی پر بولی جاتی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے۔ اور وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا نوع ہونا اس کی اس حقیقت کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے جو واحد ہے۔ اور اس کے افراد میں حاصل ہے۔

كذلك يطلق بالاشتراك - اسی طرح بالاشتراك اس ماہیت پر بھی بولی جاتی ہے۔ کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جائے۔ قول اولی کے اعتبار سے۔ یعنی بلا کسی واسطہ کے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے۔ کیوں کہ انسان ایک ماہیت ہے۔ کہ اس پر اور اس کے غیر پر جیسے فرس جنس بولی جاتی ہے۔ اور وہ حیوان ہے۔ حتیٰ کہ جب کہا جائے ما الانسان والفرس، تو جواب آئے گا کہ وہ حیوان ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے اس کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا نوع ہونا اپنے ما فوق کے اعتبار سے ہے۔

پس لفظ ماہیت کو بمنزلہ جنس قرار دیا گیا ہے۔ اور ضروری ہے لفظ کل کا ترک کر دینا جیسا کہ تم نے جزئی اضافی کی بحث میں سنا ہے کہ لفظ کل افراد کے لئے آتا ہے۔ اور تعریف افراد کی جائز نہیں ہے۔ اور کلی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ وہ کلیات کی جنس ہے۔ اور ان کی (یعنی کلیات کی) تعریفات اس کے ذکر کے بغیر تام نہیں ہوں گی۔

**تشبیہ** قولہ الخامس۔ جس طرح جزئی اور کلی بالاشتراك دو معنی پر اطلاق کی جاتی ہیں۔ اسی طرح نوع کا اطلاق بھی دو معنی کے لئے کیا جاتا ہے۔

اول نوع حقیقی جس کا بیان ماسبق میں گذر چکا ہے۔ دوم نوع اضافی جس کا بیان شارح نے اس پانچویں بحث میں کیا ہے۔

قولہ علی ما ذکرنا۔ نوع کے اول معنی مد کلی مقول علی کثیرین متفقین بالمطابق فی جواب ماہو، اور معنی ثانی جس کا بیان شارح نے اب کیا ہے یہ ہے۔ ماہیہ يقال علیہا وعلی غیرہا الجنس فی جواب ماہو، یہ مشہور تعریفیں ہیں مگر ماتن نے جو تعریف ذکر کیا ہے۔ وہ اس تعریف سے انحصار ہے۔ انہوں نے نوع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ کہ نوع ہو کلی مقول علی واحد اور علی کثیرین متفقین بالمطابق فی جواب ماہو۔

قولہ بالنظر۔ کسی چیز کی حقیقت وہ ہو ا کرتی ہے جس کی وجہ سے شئی شئی ہو۔ خواہ کلی ہو یا جزئی ہو۔ لہذا النوع کی حقیقت وہ ہوگی۔ جس کی وجہ سے نوع نوع کہلاتی ہے۔ اور نوع اول کا نوع ہونا چونکہ نفس حقیقت کی بنا پر ہے امر آخر کا کوئی لحاظ اس میں نہیں۔ اس لئے اسے نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہے۔ پانچم اس وجہ سے کہ عرف منطق میں نوع کے یہی معنی متبادر ہیں۔ اور ذہن کا سبقت کرنا ہی اس تعریف کے حقیقی ہونے کی دلیل ہے۔ اس کے برخلاف نوع بالمعنی الثانی ہے کہ اس کے نام رکھنے میں دوسرے کا اعتبار ملحوظ ہے۔ یعنی اس کا نوع ہونا باعتبار اس کے مافوق جنس کے ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس میں نوع ہونے کی شان جنس کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ لہذا اس کو نوع مضائقہ جنس کہنا چاہئے۔ جیسے حیوان۔ یہ اپنے مافوق یعنی جسم نامی کی وجہ سے نوع ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ اس میں چونکہ اعتبار الی الجنس کا ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے اس کا نام نوع اضافی رکھا گیا ہے۔

قولہ ولہذا المعنی۔ نوع کو معنی ثانی کے اعتبار سے اس لئے نوع کہا جاتا ہے۔ کہ اس میں جنس کا اعتبار ہوتا ہے۔ گو یا نوع میں نوع ہونے کی شان جنس کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح جنس میں جنس ہونے کی صفت نوع کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اس لئے کہ وہ مفہوم جو ماہیت اور اس کے غیر پر جو حقیقت میں مختلف ہو بوٹی جائے وہ جنس ہے۔ اس لئے جنس بھی نوع کی جانب مضائقہ ہوئی۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ہی ایک دوسری کے متضائف ہو گئیں۔

**نوع حقیقی اور نوع اضافی کا باہم فرق۔** ان میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔ اول ان دونوں میں سے ہر ایک کا تصور دوسری کے بغیر ممکن ہے اور یہ بالکل واضح

دوسرا فرق۔ نوع اضافی میں فوق و تحت دونوں میں نسبت پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف نوع حقیقی ہے کہ اس میں صرف ایک جانب کی نسبت کا لحاظ ہے۔

تیسرا فرق۔ آپ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ نوع اضافی جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی تعریف میں ہے انھیں تحت الاعم کا اعتبار کیا گیا ہے۔ نوع حقیقی میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

چوتھا فرق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ جو فرق خود بتا رہی ہے اور بعض کے نزدیک عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

قولہ فالماہیۃ۔ شارح نے نوع اضافی کے فوائد قیود بیان فرمایا ہے۔ تعریف میں لفظ ماہیت بدیہہ جنس ہے۔ ہاں البتہ لفظ کل زائد اور بے فائدہ ہے۔ اس وجہ سے ہم جزئی اضافی میں بیان کر چکے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ کل افراد کے لئے بولا جاتا ہے۔ جب کہ تعریف افراد نہیں کی جاتی۔

قولہ لانہ جنس الکلیات۔ یہ سابق بیان کی جانب اشارہ ہے۔ کہ کلیات کی تعریف میں جو مذکور ہوتا ہے۔ وہ ان کی حدود میں رسم نہیں ہیں۔ لہذا ان کا نام ہونا ہی ضروری ہے۔ لہذا قوم کے طریق کا لحاظ رکھتے ہوئے کلی کا ذکر ضروری ہے۔

فان قلت الماہیۃ ہی الصورۃ العقلیۃ من شئ والصورۃ العقلیۃ فذکرہا یعنی عن ذکر الکی فتقول الماہیۃ لیس مفہومہا مفہوم الکی غایۃ مافی الباب انہ من لوازمہا فیکون دلالتہ الماہیۃ علی الکی دلالتہ الملزوم علی اللزوم یعنی دلالتہ الالتزام لکن دلالتہ الالتزام مہجورۃ فی التعریفات بقولہ فی جواب ماہی نخرج الفصل والخاصۃ والعرض العام فان الجنس لا یقال علیہا وعلی غیرہا فی جواب ماہو۔

**ترجمہ** پس اگر تم اعتراض کرو کہ ماہیت شئی کی صورت عقلیہ کا نام ہے۔ اور صورت عقلیہ کلیات ہیں۔ پس اس کا (ماہیت کا) ذکر کر دینا (تعریف میں) لفظ کلی ہی کا ذکر کر دینا ہے قولہ فتقول الماہیۃ۔ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے۔ اس باب میں ناگزیر ہے زائد یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے لازم میں ہے۔ (یعنی لازم ماہیت سے ہے) پس ماہیت کی دلالت کلی پر ایسی ہے جیسی کہ ملزوم کی دلالت لازم پر۔ یعنی دلالت التزامی ہے۔ لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے۔

قولہ فی جواب ماہو۔ اور ماتن فی جواب ماہو، فصل خاصہ عرض عام کو خارج کر دیتا ہے۔ کیوں کہ جنس ان پر اور غیر پر ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتی۔

**تشخیص** قول، فان قلت۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف میں کلی کا لفظ مستدرک یعنی بے فائدہ ہے۔ اس لئے کہ ماہیت صورت عقیدہ کو کہتے ہیں۔ اور صورت عقیدہ کلیات ہو کرئی ہیں۔ لہذا لفظ ماہیت کلی کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔

جواب :- اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ لوازم ماہیت میں سے ہے تو ماہیت پر کلی کی دلالت التزامی ہوئی۔ اور تعریف میں دلالت التزامی متروک ہے۔ لہذا تعریف میں لفظ کلی کا ذکر کرنا ضروری تھا۔ تاکہ وہ بالمطابقت دلالت کرے۔

قول، فان الجنس۔ فصل خاصہ عرض عام اگرچہ جنس پر محمول ہوتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے الحيوان ضاحک حیوان ناطق، حیوان ماش، مگر ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے۔ بلکہ ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ماہو کے ذریعہ شئی کی تمام حقیقت یا جزر حقیقت دریافت کی جاتی ہے اور حیوان ضاحک ناطق وغیرہ کی نہ عین حقیقت ہے۔ نہ جزر حقیقت اس لئے ماہو کی قید سے فصل خاصہ اور عرض عام تینوں خارج ہو گئے۔

واما تقييد القول بالاولى فاعلم اولان سلسلة الكليات انما تنتهي بالاشخاص وهو النوع المقيد بالتشخص وفوقها الاصناف وهو النوع المقيد بصفات عرضية كلية كالرومي والتركى وفوقها الانواع وفوقها الاجناس واذ احمل كليات مترتبة على كل واحد يكون حمل العالى بواسطة حمل السافل عليه فان الحيوان انما يصدق على مزيد وعلى التركى بواسطة حمل الانسان عليهم واحمل الحيوان على الانسان اولى فقله قول اوليا احترام من الصنف فانه كل يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو حتى اذ اسئل عن التركى والفرس بما هو كان الجواب الحيوان لكن الجنس على الصنف ليس باولى بل بواسطة حمل النوع عليه فاعتبارا الاولى في القول يخرج الصنف عن الحد لانه لا يسمى نوعا اضافيا۔

**ترجیح** اور بہر حال قول کو اولیٰ کی قید سے مقید کرنا تو جان لو کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص پر ختم ہوتا ہے اور اشخاص ایسی نوع ہے جو تشخص کی قید کے ساتھ مقید ہو اور اس کے اوپر اصناف ہیں۔ اور اصناف وہ نوع ہیں جن کو ایسی صفات کے ساتھ مقید کیا گیا ہو۔ جو عرضی اور کلی ہیں جیسے رومی۔ ترکی۔ اور ان کے اوپر (اصناف کے اوپر) انواع ہیں۔ اور ان کے اوپر اجناس ہیں۔ واذ احمل الکلیات۔ اور جب یہ کلیات مرتبہ کسی شئی واحد پر محمول کی جاتی ہیں تو علیٰ کامل بواسطہ سافل کے حمل کے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً حیوان صادق آتا ہے۔ زید پر اور ترکی پر اس واسطے کہ



ان دونوں پر انسان کا حمل ہوتا ہے۔ اور حیوان کا حمل انسان پر حمل اولیٰ ہے۔ بلا واسطہ ہے۔  
 قولہ قولاً اولیاً۔ صنف سے اترتا ہے۔ کیوں کہ صنف وہ کلی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر بولی جاتی  
 ہے مگر جنس کا حمل صنف پر اولیٰ نہیں ہے۔ بلکہ اس پر نوزع کے حمل کے واسطہ سے ہے۔  
 فاعتبارہ الاولیۃ۔ پس مقول ہونے میں اولیت کے اعتبار کرنے کی وجہ سے تعریف سے صنف  
 خارج ہے۔ یعنی اس کو نوزع اضافی نہیں کہا جاسکتا۔

**تشبیہ** قولہ فاعلمہ اولاً۔ تعریف میں قول کو اولیٰ کی قید سے مقید کر نیکاً مسئلہ ایک تمہید کے  
 بعد سمجھ میں آجائے گا۔

تمہید :- عبارت سلسلۃ الاکتساب انما تنتہی بالاشخاص میں لفظ اشخاص پر بار سبب کے لئے ہے  
 مطلب یہ ہے کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص کے سبب سے منتہی ہوتا ہے۔ یعنی جب شخص کا تحقق ہو گیا، تو  
 کلی کا سلسلہ اس پر ختم ہو جاتا ہے۔ جس کے مشخص ہو جانے سے شخص کا وجود ہوا ہے۔ شارح نے الی  
 الاشخاص یعنی لفظ الی اسی وجہ سے نہیں کہا بلکہ بالاشخاص باس کے ساتھ کہا ہے۔

قولہ وهو النوع۔ ہو کا مرجع شخص ہے۔ جو اشخاص کے ضمن میں مذکور ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ شخص وہ نوزع ہے  
 جو شخص اور تعین کے ساتھ مقید ہو۔ اور تشخص وہ ہے جس میں اشتراک بالذات محال ہو۔ شارح نے  
 اس جگہ شخص کو بعینہ نوزع و تشخص نہیں کہا۔ بلکہ المقید بالتشخص کہا ہے۔ جس سے اس بات پر آگاہ کرنا  
 چاہتے ہیں کہ وجود کے اندر تشخص ایسا جز نہیں ہے۔ جو دوسرے جز سے ممتاز ہو بلکہ موجود نوزع اور تشخص  
 کے متحد ہے۔ لہذا وہ ایسا جز ہے جو جز آخر کے لئے معین اور محصل ہے۔

قولہ وفوقہ الاصناف۔ اصناف صنف کی جمع ہے۔ صنف وہ نوزع ہے کسی صفت عرضی کلی کے ساتھ  
 مقید ہو اس میں وہ عرضی چونکہ داخل ہوتا ہے۔ اس لئے صنف صفت عرضی اور نوزع سے مرکب ہوگی۔  
 پھر شارح نے المقید کہا ہے۔ اس لئے کہ تاکہ اس سے وہ نوزع خارج ہو جائے۔ جو عرضی مساوی کے  
 ساتھ موصوف ہو۔ جیسے انسان ضاحک۔ شارح نے صنف کی دو مثالیں رومی اور ترکی ذکر کی ہیں  
 یہ مثال اس وقت ہے جب رومی کا لفظ اس آدمی کے لئے بولا جاتا ہے۔ جس کی پیدائش ملک روم  
 میں ہوئی ہو۔ لیکن اگر یہ نام ہر اس چیز کا ہو جو روم میں حاصل ہو۔ مثلاً گھوڑا کپڑا وغیرہ۔ تو اس وقت  
 یہ مثال درست نہ ہوگی۔ رومی اسے مراد وہ آدمی ہے جو ملک روم کی جانب منسوب ہو۔

قولہ واذا حمل الکلیات۔ مطلب یہ ہے کہ یہ کلیات مرکبہ جب کسی واحد شی پر حمل کی جائیں گی۔ تو جو  
 کلی سافل ہے وہ بلا واسطہ محمول ہو جائے گی۔ جیسے انسان کلی کا حمل زید پر بلا واسطہ ہے۔ زید انسان  
 اور جو کلی عالی ہوگی۔ اس کا حمل کسی واسطہ سے ہوگا۔ جیسے حیوان کا حمل زید پر انسان کے واسطہ سے ہے۔

اسی طرح جسم نامی کا انسان پر حمل حیوان کے توسط سے ہے۔

لہذا اگر نوع اضافی کی تعریف میں قول اولیٰ - یعنی حمل اولیٰ کی قید نہ ہوتی - تو یہ تعریف اصناف پر صادق آجاتی ہے۔ اس لئے کہ صنف اور اس کے بغیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جاتی ہے۔ مثلاً ہم سوال کریں رومی اور فرس کیا ہیں تو جواب میں حیوان ہوگا۔ اور جب ماہو کے جواب میں رومی پر جنس بولی گئی - تو صنف پر نوع اضافی کی تعریف صادق آگئی۔ جب کہ اصناف کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا مگر جب حمل کے ساتھ اولیٰ کی قید لگا دی گئی تو صنف خارج ہو گئی اس لئے کہ رومی پر حیوان کا حمل بلا واسطہ نہیں ہے بلکہ بواسطہ انسان ہے۔

قولہ ویکون حمل العالی - اعتراض - جنس سافل کے لئے جنس عالی مقوم ہوتی ہے۔ لہذا سافل کا حمل بھی عالی کے توسط سے ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ کل کے ثابت ہونے سے قبل جزر کا ثبوت ضروری ہے۔ اس جگہ اس کا عکس لازم آیا۔

جواب :- حمل اتحادی الوجود کو کہتے ہیں۔ اور جنس نوع ہونے سے پہلے متشخص نہیں ہوتی۔ لہذا شخص کے ساتھ اس کا متحد ہونا نوع کے ساتھ متحد ہونے کے توسط سے ہے۔

قال ومراتبہ اربع لانه اما اعم الانواع وهو النوع العالی کا الجسم او اخصها وهو النوع السافل كالانسان ویسمی نوع الانواع او اعم من السافل و اخص من العالی وهو النوع المتوسط كالحیوان والجسم النامی او مباشر للكل وهو النوع المفرد كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس له۔

**ترجمہ** مراتب چار فرمایا۔ کہ اس کے مراتب چار ہیں۔ یعنی نوع کے مراتب چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو وہ (نوع) اعم الانواع ہوگی - (یعنی تمام انواع میں سب سے عام ہوگی) اور وہ نوع عالی ہے۔ جیسے جسم۔ یا ان سب سے اخص ہوگی۔ اور وہ نوع سافل ہے۔ جیسے الانسان اور اس کا نام نوع الانواع ہے۔ یا پھر سافل سے اعم ہوگی۔ اور عالی اخص ہوگی۔ اور وہ نوع متوسط ہے۔ جیسے الحيوان، الجسم النامی۔

او مباشر للكل - یا پھر سب سے مباشر ہوگی۔ اور وہ نوع مفرد ہے۔ جیسے عقل۔ اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی (عقل کی) جنس ہے۔

**تشریح** قولہ مراتبہ اربع۔ شارح نے نوع کی تعریف اور اقسام بیان کرنے کے بعد اس جگہ نوع کے مراتب بیان کئے ہیں۔ اور فرمایا کہ نوع کے چار درجے ہیں۔ عالی متوسط

سافل اور نوع مفرد۔ وجہ تسمیہ اس طرح بیان کی ہے فرمایا نوع یا تمام انواع میں سب سے عام ہوگی۔ تو اس کو نوع عالی کہتے ہیں۔ جیسے جسم مطلق۔ یا تمام انواع میں سب سے اخص ہوگی۔ تو وہ نوع سافل ہے۔ جیسے الانسان۔ اور یا عالی سے خاص اور سافل سے عام ہوگی۔ تو وہ نوع متوسط ہے۔ جیسے الحيوان الجسم النامي وغيره۔ یا تمام انواع سے مبائن ہوگی۔ تو اس کا نام نوع مفرد ہے جیسے عقل۔

اقول اراد ان يشير الى مراتب النوع الإضافي دون الحقيقي لان الانواع الحقيقية يستحيل ان تترتب حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع حقيقي والا كان النوع الحقيقي جنسا وانه محال واما الانواع الإضافية فقد تترتب لجوان ان يكون نوع اضافي فوقه نوع اخر اضافي كالانسان فانه نوع اضافي للحيوان وهو نوع اضافي للجسم النامي وهو نوع اضافي للجسم المطلق وهو نوع اضافي للجوهر فباعتبار ذلك صار مراتبه اربعا لانه اما ان يكون اعم الانواع او اخصها او اعم من بعضها او اخص من البعض او مبائنا للكل والاول هو النوع العالي كالجسم فانه اعم من الجسم النامي والحيوان والانسان. والثاني النوع السافل كالانسان فانه اخص من سائر الانواع والثالث النوع المتوسط كالحيوان فانه اخص من الجسم النامي واعم من الانسان وكالجسم النامي فانه اخص من الجسم واعم من الحيوان والرابع النوع المفرد ولم يوجد له مثال في الوجود وقد يقال في تمثيله انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس له فان العقل تحتة العقول العشوية وهي كلها في حقيقة العقل متفقة فهو لا يكون اعم من نوع اخر اذ ليس تحتة نوع بل استخاص ولا اخص اذ ليس فوقه نوع بل الجنس وهو الجوهر فعلى ذلك التقدير فهو نوع مفرد وما بهما يقرر التقسيم على وجه اخر وهو ان النوع اما يكون فوقه نوع وتحتة نوع او لا يكون فوقه نوع ولا تحتة نوع او يكون فوقه نوع ولا يكون تحتة نوع او يكون تحتة نوع ولا يكون فوقه نوع وذلك ظاهر۔

## ترجمہ

شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ماتن نے ارادہ کیا ہے۔ کہ وہ نوع اضافی کے مراتب کو بیان کریں نہ کہ نوع حقیقی کے مراتب کو اس لئے کہ نوع حقیقی کا مرتب ہونا مستحیل ہے تاکہ ایک نوع حقیقی فوق ہو۔ دوسری نوع حقیقی سے اور اگر ایسا ہوگا تو نوع حقیقی جنس بن جائے گی اور یہ محال ہے۔

واما الانواع الإضافية۔ بہر حال انواع اضافیہ تو کبھی ان کی ترتیب دی جاتی ہے۔ اس لئے کہ جہز ہے کہ ایک نوع اضافی دوسری نوع اضافی ہو۔ جیسے انسان کہ وہ حیوان کی نوع اضافی ہے۔ اور

حیوان نوع اضافی ہے۔ جسم نامی کی اور جسم نامی نوع اضافی جسم مطلق کی۔ اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جو ہر کس فاعلتی مطلق۔ لہذا اس اعتبار سے اس کے مراتب پار ہو گئے۔ اس لئے کہ یا تو وہ نوع اعم الانواع ہوگی۔ (یعنی تمام انواع میں سب سے عام ہوگی) یا ان سب میں اخص ہوگی یا بعض سے عام ہوگی۔ اور دوسرے بعض سے اخص ہوگی۔ یا پھر تمام انواع سے مبالغہ ہوگی۔ اول نوع عالی ہے۔ جیسے جسم مطلق، کیوں کہ وہ جسم نامی حیوان اور انسان کے اعم ہوگی۔ اور ثانی نوع سافل ہے جیسے انسان کیوں کہ وہ تمام انواع سے اخص ہے۔ ثالث نوع متوسط ہے۔ جیسے حیوان اس لئے کہ وہ اخص ہے جسم نامی سے اور اعم ہے انسان اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم مطلق سے اخص اور حیوان سے اعم ہے۔

والرابع النوع المفرد۔ اور چوتھی نوع مفرد ہے مگر اس کی مثال وجود میں نہیں پائی جاتی۔ اور کبھی اس کی مثال میں کہہ دیا جاتا ہے۔ کہ وہ عقل ہے۔ اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس ہے (یعنی عقل کی جنس جوہر ہے)۔ اس لئے کہ عقل کے ماتحت محمول عشر ہیں۔ اور سب کی سب عقل کی حقیقت میں متفق ہیں۔ لہذا پس وہ دوسری نوع سے اعم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اس کے عقل کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے۔ بلکہ اشخاص و افراد ہیں۔ اور وہ اخص بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے۔ بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے۔

فعلى ذلك المتقدیر۔ لہذا پس اس صورت میں وہ نوع مفرد ہے۔

وہا بالقرآن التفسیر علی وجہ آخر۔ اور کبھی کبھی تقسیم دوسرے انداز میں کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ نوع یا ہوگی اس کے اوپر بھی نوع اور اس کے نیچے بھی نوع یا نہ ہوگی اس کے اوپر کوئی نوع اور نہ اس کے نیچے کوئی نوع یا اس کے اوپر کوئی نوع ہوگی۔ مگر اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہوگی۔ یا اس کے نیچے نوع ہوگی۔ اور اس کے اوپر کوئی نوع نہ ہوگی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

تشریح قولہ اما ادا ان یشیرو۔ بظاہر شارح کا مقصد مائن کے قول ”وہ مرتبہ“ میں ضمیر کا مرجع بیان کرنا معلوم ہوتا ہے کہ نوع اضافی اس کا مرجع ہے نوع حقیقی نہیں مگر اس کو صراحت سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیوں کہ ضمیر مفرد ہے۔ جس کا مرجع متعین ہے۔ کہ وہ نوع اضافی ہے۔

ضرورت تھی کہ شارح لفظ مراتب کی وجہ بیان کرتے۔ پھر مراتب سے مراد یہاں پر اقسام ہیں۔ مگر تعبیر مراتب سے کی ہے۔ کیوں کہ ان اقسام میں سے بیشتر ترتیب موجود ہے۔ صرف نوع مفرد اس سے خارج ہے۔

قولہ ویستفیل۔ نوع حقیقی میں ترتیب کے محال ہونے کی دلیل شارح نے بیان کی ہے۔ کہ اگر نوع حقیقی سے اوپر کوئی اور نوع حقیقی ہوگی تو نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے

کیوں کہ نوزع حقیقی اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔ تو جو نوزع حقیقی اس کے فوق میں تسلیم کی جائے گی اس کی بھی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوتی چاہئے۔ مگر وہ کلی اس نوزع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی۔ جو اس کے تحت ہے۔ کیونکہ اگر فوق والی کو تحت والی کلی کی پوری ماہیت مان لی جائے۔ تو تحت والی کلی صنف ہو جائے گی۔ اس لئے کہ صنف کہتے ہیں اس کلی کو جو عرضی کلی کے ساتھ متصف ہو اور نوزع کا صنف ہونا خلاف مفروض ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ فوق والی کلی اپنی ماہیت نہیں ہو سکتی۔ البتہ تمام مشترک ہوگی۔ اور تمام مشترک کا نام جنس ہے۔ پس وہ کلی جس کو نوزع حقیقی فرض کیا گیا تھا۔ اس کا جنس ہونا لازم آگیا۔ جو کرمال ہے۔

قولہ واما الانواع الاضافیۃ۔ ایک نوزع اضافی دوسری نوزع اضافی کے فوق یا تحت ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس میں ترتیب قائم کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ انواع اضافیہ کے مراتب چار ہیں۔ اعم الانواع یعنی.... نوزع عالی جو تمام انواع سے فوق ہے۔ جیسے جسم مطلق، دوم اخص الانواع یعنی نوزع سافل جو تمام انواع سے نیچے ہو۔ جیسے انسان، اس کا دوسرا نام نوزع الانواع بھی ہے۔ تیسری نوزع متوسط جو سافل سے نوزع عام ہو مگر عالی سے خاص ہو جیسے حیوان اور جسم نامی۔ نوزع مفرد جس کے فوق میں کوئی نوزع نہ ہو اور نہ تحت میں۔ اور مثال صرف قاعدہ کو سمجھانے کے لئے دی جاتی ہے۔ اس لئے فرضی مثال سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ نفس الامر کے موافق ہو یا مطابق نہ ہو۔

ملامعصام الدین نے کہا ہے کہ جب مثال فرضی ہی دینا تھا تو دونوں کے لئے الگ الگ مثال دینا چاہئے تھا۔ تاکہ مسئلہ واضح بھی ہو جاتا طلباء اقباس سے بھی محفوظ رہتے۔ مگر ماتن اور شارح نے عقل کی مثال دونوں میں اس لئے ذکر کی ہے۔ کہ اہل منطق میں عقل کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔ بعض عقل کو نوزع مفرد مانتے ہیں۔ اور بعض اس کو جنس مفرد کہتے ہیں۔ انہوں نے اس خیال سے کہ اس مسئلے کی وضاحت ہو جائے گی۔ اور قاعدہ بھی سمجھ میں آجائے گا خاص کر عقل کی مثال کو ذکر فرمایا ہے۔

قال ومرتبات الاجناس ايضا هذہ الامراج لكن العالی كالجوهر فی مراتب الاجناس یسمى جنس الاجناس لا السافل كالحیوان ومثال المتوسط فیها الجسم النامی ومثال المفرد العقل ان قلنا ان الجوهر ليس بجنس لہ قول کہا ان الانواع الاضافیۃ قد تترتب متنازلاً كذا تلك الاجناس ایضا قد تترتب متصاعدة حتی یكون جنس فوقه جنس اخر وكما ان مراتب الانواع امراج فكذلك مراتب الاجناس ایضا تلك الامراج لانه ان كان اعم الاجناس فهو الجنس العالی كالجوهر وان كان اخصها فهو الجنس السافل كالحیوان او اعم واخص فهو

الجنس المتوسط كالجسم النامي والجسم المواتي لکل فهو الجنس المفرد الا ان العالي في مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل والسافل في مراتب الانواع يسمى نوع الانواع لا العالي وذلك لان جنسية الشئ انما هي بالقياس الى ما تحته فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان فوق جميع الاجناس ونوعية الشئ انما يكون بالقياس الى ما فوقه فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان تحت جميع الانواع والجنس المفرد مهمل بالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنساً فانه ليس اعم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشوية وهي انواع الاجناس ولا اخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض انه ليس بجنس له۔

**ترجمہ** مانتے کہا کہ اجناس کے مراتب بھی چار ہیں لیکن عالی جیسے جو ہر مراتب اجناس میں موسوم ہوتی ہے جنس الاجناس سے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال ان میں جسم نامی ہے۔ اور مفرد کی مثال عقل ہے۔ اگر ہم کہیں کہ جو ہر اس کے لئے جنس نہیں ہے، اقول۔ میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی مرتب ہوتی ہیں۔ نیچے کو اترتی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اجناس بھی مرتب ہوتی ہیں۔ اوپر کو چڑھتی ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ ہوگی جنس کے اوپر جنس آخر اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی چار ہیں۔ کیوں کہ وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے۔ جیسے جو ہر۔ اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ جنس سافل ہے۔ جیسے حیوان اور اعم و اخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق۔ اور اگر وہ جنس تمام افراد سے مبانی ہوگی تو وہ جنس مفرد ہے۔ فرق یہ ہے کہ جنس عالی مراتب اجناس میں نام رکھا جاتا ہے۔ اس کا جنس الاجناس سے نہ کہ سافل کا اور نوع سافل مراتب انواع میں موسوم ہوتی ہے نوع الانواع سے نہ کہ عالی اور یہ اس لئے کہ ہے شئی کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ پس وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب تمام اجناس کے اوپر۔ اور شئی کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوگی جب تمام انواع کے نیچے ہو۔ اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے۔ اس تقدیر پر کہ جو ہر اس کے لئے جنس نہ ہو کہ وہ نہ جنس سے اعم ہے۔ کیوں کہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ ہیں جو انواع ہیں نہ کہ اجناس۔ اور نہ اخص ہے کیوں کہ اس کے اوپر نہیں ہے مگر جو ہر اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کے لئے جنس نہیں ہے۔

**تشریح** قولہ کہا ان۔ یعنی جس طرح نوع کے چار مراتب ہیں۔ عالی۔ متوسط۔ سافل۔ مفرد۔ اسی طرح جنس کے بھی چار مراتب ہیں۔ مگر چار وجوہ سے فرق ہے۔ اول یہ کہ نوع الانواع نوع سافل کو کہتے ہیں۔ اور جنس الاجناس جنس عالی کو۔ دوم یہ کہ نوع عالی کی مثال جسم مطلق

ہے۔ اور جنس عالی کی مثال جوہر ہے۔ سوّم یہ کہ نوع متوسط کی مثال جسم نامی اور حیوان ہے۔ اور جنس متوسط کی مثال جسم مطلق اور جسم نامی ہے۔ چہاں یہ کہ عقل کے نوع مفرد ہونے کی شرط جوہر کا اس کیلئے جنس ہونا ہے۔ اور عقل کے جنس مفرد ہونے کی شرط جوہر کا اس کے لئے جنس نہ ہونا ہے۔  
 قولہ وقت تدریب متناسلۃ۔ قد سے اس طرف اشارہ ہے کہ انواع و اجناس میں کبھی ترتیب نہیں بھی ہوتی تو نوع اضافی اور جنس ایسی ہو سکتی ہے کہ اس کے اوپر کوئی نوع اضافی اور جنس ہو۔ اور نہ اس کے نیچے ہو۔ پس یہ نوع اور جنس سلسلہ ترتیب میں واقع نہ ہوگی۔ اس لئے بعض نے ان کے صرف مراتب بیان کئے ہیں۔ عالی، متوسط، سافل اور نوع مفرد و جنس مفرد کو سلسلہ سے خارج کر دیا ہے۔ مگر بعض لوگوں نے اس اعتبار سے کہ نوع و جنس مفرد میں ترتیب کا لحاظ عدماً ہوتا ہے اس کو بھی ترتیب کا مرتبہ قرار دیدیا ہے۔

پھر شارح نے جانب انواع میں لفظ متنازلۃ استعمال کیا ہے۔ اور جانب اجناس میں لفظ متصاعده اس کی ایک وجہ تو میر صاحب کے قول کے ضمن میں آئے گی۔ دوسری وجہ ملاوہام نے ذکر کی ہے۔ کہ انواع کے اندر ترتیب یہ ہے کہ ایک نوع کے لئے دوسری نوع ہو۔ اور نوع ثانی نوع اول کے لئے معلول ہو تو یہاں ترتیب معلولات میں ہونے کی بنا پر ترتیب تنازل ہوگا۔ بخلاف ترتیب اجناس کے کہ اس میں جنس الجنس علت جنس ہوتی ہے۔ اس لئے اس میں ترتیبی العلل ہونگی وجہ سے ترتیب متصاعده ہوتا ہے۔

قولہ الا ان العالی۔ شارح نے استدراک کو اثبات مراتب اربع اور اس کی تفصیل کے بعد ذکر کیا ہے۔ حالانکہ ماتن نے اثبات مراتب اربع پر استدراک کو مقدم کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نوع الانواع کے مطابق جنس الاجناس ہونے کا وہم اتحاد مراتب کی معرفت کے بعد اور زیادہ شدید ہو جاتا ہے۔ تو استدراک کو مؤخر کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔

قولہ لان جنسیۃ۔ یعنی مراتب اجناس میں جنس الاجناس جنس عالی کو کہتے ہیں اور مراتب انواع میں نوع الانواع سافل کو کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شئی کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو ترتیب اجناس کی شکل یہ ہے کہ ثبوت جنس و جنس جنس و جنس جنس جنس ہو تو جنس الجنس اعم ہوگی۔ اور جنس الجنس اس سے اعم ہوگی۔ لہذا جنس الاجناس وہ جنس ہوگی جس سے اوپر کوئی جنس نہ ہو۔ بلکہ اس پر اجناس کا سلسلہ ختم ہو۔

اور شئی کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو ترتیب انواع کی شکل یہ ہے کہ نوع، نوع، نوع، نوع، نوع ہو تو نوع النوع اخص ہوگی۔ اور نوع نوع النوع اس سے بھی اخص ہوگی۔ لہذا النوع الانواع وہ نوع ہوگی۔ جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو بلکہ اسی پر انواع کا سلسلہ ختم ہو۔ اس

تقریر سے متنازعہ اور منہاجہ کہنے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی کہ نوع کی ترتیب اوپر سے نیچے آتی ہے۔ اور جنس کی ترتیب نیچے سے اوپر کو ہوتی ہے۔

قولہ امثال بالعقل۔ یعنی جنس مفرد کی مثال میں عقل کو پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہوگی جب اس کے واسطے جوہر جنس نہ ہو نیز عقول مختلفہ بالحقائق ہوں۔

لا يقال احد القشيلين فاسدا اما تمثيل النوع المفرد بالعقل على تقدير جنسية الجوهر واما تمثيل الجنس المفرد بالعقل على تقدير عرضية الجوهر لان العقل ان كان جنسا يكون تحت النوع فلا يكون نوعا مفردا بل كان عاليا فلا يصح التمثيل الاول وان لم يكن جنسا لم يصح التمثيل الثاني فمؤد ان ما لا يكون جنسا لا يكون جنسا مفردا الا بالقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشوية متفقة بالنوع والثاني على تقدير انها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع او لم يطابقه۔

## ترجمہ

یہ نہ کہا جائے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال غلط ہے۔ یا تو نوع مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر جنسیت جوہر۔ اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر عرضیت جوہر کیوں کہ اگر عقل جنس ہو تو اس کے تحت میں انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی۔ بلکہ نوع عالی ہوگی لہذا پہلی تمثيل صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر جنس نہ ہو تو تمثيل ثانی صحیح نہ ہوگی۔ کیوں کہ جو جنس نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثيل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالانواع ہیں اور دوسری تمثيل اس تقدیر پر ہے کہ وہ مختلف ہیں۔ اور تمثيل ماضل ہو جاتی ہے محض فرض کرنے سے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

## تشریح

قولہ لا يقال۔ نوع اور جنس کا جو تھا مرتبہ نوع مفرد اور جنس مفرد ہونے کا ہے۔

اور ان دونوں کی مثال عقل ہے۔ اس تقدیر پر نوع مفرد کی مثال ہے۔ کہ جوہر

کو اس کے لئے جنس مانا جائے۔ اور جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو اس کے لئے جنس نہ مانا جائے بلکہ عرض عام کہا جائے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے۔ کہ ان دونوں مثالیں میں سے کوئی ایک یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ تقدیر جنسیت جوہر یا تقدیر عدم جنسیت جوہر۔ بہر دو تقدیر ہم پوچھتے ہیں کہ خود عقل جنس ہے یا نہیں؟ اگر عقل جنس ہو اور اس کے تحت جو عقول ہیں وہ انواع ہیں۔ تو عقل نوع مفرد کی مثال نہیں ہو سکتی۔ بلکہ وہ نوع عالی ہوگی اور اگر عقل جنس نہ ہو تو وہ جنس مفرد کی مثال نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جب وہ جنس ہی نہیں تو جنس مفرد کیسے ہو سکتی۔ اعتراض کا



ماحصل یہ ہے کہ نوع مفرد اور جنس مفرد کی تمثیل بالعقل کے لئے جوہر کی جنسیت و عدم جنسیت کافی نہیں کیوں کہ ان دونوں تقدیروں کے ساتھ عقل جنس ہوگی یا نہ ہوگی اور ہر صورت میں تمثیل درست نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہر تمثیل کے ساتھ ایک اور تقدیر ہے جو مقدر ہے اور وہ یہ کہ جوہر کو عقل کے لئے جنس فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقل عشرہ کو متفقہ الحقائق مانا جائے۔ تو عقل نوع مفرد کی مثال ہوگی۔ اور جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں۔ بلکہ عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقل عشرہ کو متفقہ الحقائق مانا جائے۔ تو عقل جنس مفرد کی مثال ہوگی۔ اور مثال چونکہ مثل را کے وضاحت کے لئے ہوتی ہے۔ اس لئے فرضی مثال سے بھی مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ نفس الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

قال والنوع الإضافی موجود بدون الحقیقۃ کالانواع المتوسطة والحقیقۃ موجود بدون الإضافی کالحقائق البسیطة فلیس بینہما عموم وخصوص مطلقا بل کل منہما اعم من الآخر ومن وجہ تصدیقہا علی النوع السافل۔ اقول لہا نبذ علی ان للنوع معین امراد ان یسین النسبة بینہما وقد ذهب قد ماء المنطقیین حتی الشیم فی کتاب الشفاء الی ان النوع الإضافی اعم مطلقا من الحقیقۃ۔

**ترجمہ** ماتن نے فرمایا نوع اضافی پائی جاتی ہے بغیر نوع حقیقی کے جیسے تمام انواع متوسطہ اور نوع حقیقی پائی جاتی ہے بغیر اضافی کے جیسے حقائق بسیطہ۔ پس ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ بلکہ ہر ایک ان دونوں میں سے اعم ہے دوسری من وجہ (یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے) دونوں کے صادق آنے کی وجہ سے نوع سافل ہیں۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جب ماتن نے آگاہ کر دیا اس بات پر کہ نوع کے دو معانی ہیں۔ تو ارادہ کیا کہ دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کر دیں۔ اور قدیم مناطقہ اس بات کی طرف گئے ہیں۔ حتی کہ شیخ اپنی کتاب الشفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی اعم مطلق ہے نوع حقیقی سے۔

**تشریح** قولہ لہا نبذ علی۔ ماتن نے نوع کے دونوں معانی بیان کرنے کے بعد ان دونوں انواع یعنی نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان نسبت کو بیان

کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ نوع اضافی بغیر حقیقی کے پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال انواع متوسط ہیں۔ مثلاً حیوان جسم نامی، جسم مطلق وغیرہ کہ یہ نوع اضافی ہیں۔ مگر نوع حقیقی نہیں ہیں۔ اسی طرح نوع حقیقی بغیر اضافی کے پائی جاتی ہے جیسے عقائد بسیطہ۔ اور پھر فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسری سے عام من وجہ ہے۔ کیوں کہ دونوں نوع سافل میں صادق آتی ہیں۔

قولاً قد ذهب۔ آیا نوع حقیقی یا نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے یا عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ قدیم مناطہ اول کے قائل ہیں۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ ہر نوع حقیقی معقولات عشرہ میں سے کسی نہ کسی مقولے کے تحت ضرور داخل ہے۔ اس لئے ہر نوع حقیقی نوع اضافی ہوگی۔ چنانچہ انسان پر دونوں صادق ہیں۔ نوع حقیقی اس وجہ سے داخل ہے کہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ اور انسان پر نوع اضافی اس لئے صادق ہے ماہو کے جواب میں انسان فرس کے جواب میں جنس یعنی حیوان بولا جاتا ہے۔ مگر حیوان میں صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ جب حیوان کو خیر کے ساتھ ملا کر ماہو سے سوال کریں اور کہیں کہ الحيوان والنباتات ماہیات جواب میں جسم نامی بولی جائے گی۔ اور یہ جنس ہے۔

متأخرین مناطہ کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ انہوں نے متقدمین کی دلیل کار دیکھا ہے۔ کہ ہر نوع حقیقی کا معقولات عشرہ میں سے کسی کے تحت داخل ہونا تسلیم نہیں ہے۔ یہ تو اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب ہر نوع حقیقی ممکن ہو اور اگر متمنع ہو تو یہ حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو ممکنات کا معقولات عشرہ میں انحصار غیر مسلم ہے۔ اس لئے ممکنات عام کی اجناس کا معقولات عشرہ میں منحصر ہیں۔

عجب اللہ ہاری نے حاشیہ منہ میں دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کو رائج کہا ہے۔ مگر ملا حسن نے عجب اللہ کی اس رائے کی سخت مخالفت کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ان کے حکماء کے مذہب سے ناواقف کی دلیل ہے۔ ملا حسن نے عموم خصوص من وجہ ہی کو ترجیح دی ہے۔

ورذلك في صورة دعوى اعم وهي ان ليس بينهما عموم وخصوص مطلقا فان كلا منهما موجود بدون الآخر اما وجود النوع الاضافي بدون الحقيقي كما في الانواع المتوسطة فانها انواع اضافية وليست انواعا حقيقية لانها اجناس واما وجود النوع الحقيقي بدون الاضافي فكما في الحقائق البسيطة كالعقل والنفس والنقطة والواحدة فانها انواع حقيقية وليست انواعا اضافية والا لكانت مركبة لوجب اندراج النوع الاضافي تحت جنس فيكون مركبا من

الجنس والفصل ثم یلین ما هو الحق عندکما وهو ان بینہما عمومًا وخصوصًا من وجہ لانه قد ثبت وجود کل منہما بدون الآخر وھما یتصادقان علی النوع السافل لانه نوع حقیقی من حیث انه مقول علی افراد متفقتہ الحقیقۃ ونوع اضافی من حیث انه مقول علیہ وعلى غیروہ الجنس فی جواب ما هو۔

## ترجمہ

اور اس کو ایک عام دعویٰ کی صورت میں رد کیا ہے۔ اور وہ دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق نہیں ہے۔ کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسری کے پائی جاتی ہے۔ بہر حال نوع اضافی کا وجود بغیر نوع حقیقی کے تو جیسے انواع متوسط میں پایا جاتا ہے کہ یہ نوع اضافیہ تو ہیں مگر انواع حقیقیہ نہیں ہیں۔ کیوں کہ یہ سب اجناس ہیں۔ واما وجود النوع الحقیقی۔ اور بہر حال نوع حقیقی کا پایا جانا بغیر نوع اضافی کے تو پس جیسے حقائق بسیط میں مثلاً عقل، نفس، نقطہ اور وحدۃ کہ انواع حقیقیہ ہیں۔ اور انواع اضافیہ نہیں ہیں۔ ورنہ البتہ مرکب ہونا لازم آئیگا (جو بساطت کے خلاف ہے) اس لئے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت داخل ہونا ضروری ہے۔ لہذا نوع اضافی جنس اور فصل دونوں سے مرکب ہوگی۔

ثم یلین۔ اس کے بعد ما تن لے ما ہو الحق عندہ کو بیان کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم اور خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر دوسری کے ثابت ہے۔ اور دونوں نوع سافل پر صادق ہیں (یہ مادہ اجتماعی ہے) اس لئے کہ نوع سافل نوع حقیقی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ افراد متفقتہ الحقیقۃ پر ما ہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ اور یہی نوع اضافی بھی ہے کیوں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس مقول ہوتی ہے ما ہو کے جواب میں۔

## تشریح

قولہ وما تذللہ۔ یعنی وہ دعویٰ جو ان کے مذہب سے عام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس عبارت میں مانتے نے تین باتیں کی ہیں۔ اول یہ کہ نوع اضافی و نوع حقیقی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور اس کو بیان کرنا ان کا مقصود اصلی ہے۔ دوسری بات قدماء منطقہ کے قول کی تردید۔ تیسری بات یہ ہے کہ دعویٰ عام کی صورت میں قدماء کے مذہب کو باطل کرنا ہے۔

پس پہلے تو مانتے نے ان دونوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ثابت کی جس سے ضمنًا قدیم منطقہ کا قول باطل ہو گیا پھر ابطل کی صراحت بیان کر دیا کہ ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ پھر عموم و خصوص مطلق کا ابطل یہ کہہ کر کیا کہ۔ لیس بینہما عموم و خصوص مطلقا جس سے ان کا قول بھی باطل ہو گیا کہ ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق ہے۔

قولہ فان کلامہما۔ یعنی نوع اضافی حقیقی کے بغیر انواع متوسط میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ انواع متوسط جنس ہوتی ہیں۔ اور ان کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں۔ اس کے برخلاف نوع حقیقی ہے کہ اس کے افراد متفقہ الحقیقہ ہوتے ہیں۔ لہذا نوع اضافی بغیر نوع حقیقی کے پائی گئی اس طرح نوع حقیقی بھی حقائق بسیط مثلاً نفس۔ نقطہ اور عقل میں پائی جاتی ہے۔ جہاں نوع اضافی بالکل نہیں پائی جاتی۔ کیوں کہ انواع بسیط نوع اضافی نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے کہ نوع اضافی کے جنس تحت داخل ہوتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مالہ جنس فلا فصل، کہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے برخلاف فصل بھی ہوتی ہے۔ نوع اضافی کے لئے ترکیب ضروری ہوا۔ جب کہ حقائق مذکورہ بسیط میں مرکب نہیں ہیں پس نوع حقیقی کا وجود بغیر نوع اضافی کے پایا گیا۔ اور جب ان دونوں کا وجود بغیر دوسری کے پایا گیا تو ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت کا ہونا باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ عام بغیر خاص کے پایا جائے جیسے حیوان سے مراد فرس ہو تو انسان خاص نہ پایا گیا مگر خاص بغیر عام کے نہیں پایا جاسکتا۔

قولہ کالعقل۔ اول بات تو یہ ہے کہ عقل، نفس، نقطہ، وحدۃ بسیط ہیں یہ محض دعویٰ ہے اس پر کوئی دلیل نہیں قائم کی گئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقل و نفس نوع حقیقی اس وقت ہو سکتی ہیں۔ جب ان کے لئے کوئی جنس نہ ہو اور یہ اپنے ماتحت افراد کی عین حقیقت ہوں۔ ان دونوں باتوں میں اعتراضات کئے گئے ہیں۔

اس لئے کہ حکماء کے یہاں جوہر کی پانچ قسمیں ہیں۔ عقل، نفس، بیولی، صورت اور جسم اور جوہر کو ان میں سے ہر ایک کے لئے جنس قرار دیا ہے۔ اسی طرح عقول عشرہ کو دس انواع قرار دیا ہے۔ اور ہر نوع کو صرف ایک فرد میں منحصر مانا ہے۔ اور نفس ناطقہ کے دو افراد مانے ہیں۔ نفس انسانی۔ نفس فلکی۔ اس لئے جوہر کا جنس ہونا متفقہ الحقائق ہونا محل غور بن گیا۔

قال وجزء المقول فی جواب ما هو ان كان مذکوراً بالمطابقة یسمی واقعا فی طریق ما هو کالحیوان والناطق بالنسبة الی الحيوان الناطق المقول فی جواب السؤال بما هو عن الانسان وان كان مذکوراً بالتضمن یسمی داخل فی جواب ما هو کالجسم والناسی والحساس والمتحرك بالارادة السدال علیها الحيوان بالتضمن اقول المقول فی جواب ما هو السدال علی الماهية المشؤل عنها بالمطابقة کہا اذا سئل عن الانسان بما هو فاجیب بالحيوان الناطق فانه يدل علی ماهية الانسان مطابقة واما جزؤه فان كان مذکوراً فی جواب ما هو بالمطابقة ای بلفظ يدل علیه بالمطابقة یسمی واقعا فی طریق ما هو کالحیوان او الناطق فان معنى الحيوان

جزء المجمع معنی الحيوان والناطق المقول فی جواب السؤال بـما هو عن الانسان وهو مذکور بلفظ الحيوان الدال عليه مطابقة وانما سمي واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو وهو واقع فيه وان كان مذکوراً في جواب ما هو بالتضمن اي بلفظ يدل عليه بالتضمن لـسمى واخلاقاً في جواب ما هو كـمفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك بالارادة فانه جزء معنی الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذکور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن وانما انحصر جزء المقول في جواب ما هو في القسمين لان دلالة الالتزام مـهجورة في جواب ما هو بمعنى انه لا يـذكر في جواب ما هو لفظ يدل على الماهية مسئول عنها وعلى اجزائها بالالتزام اصطلاحاً۔

**ترجیحہ** ماتن نے فرمایا۔ ماہو کے جواب میں مقول کا جزر اگر مطابقت مذکور ہے تو اس کو واقع فی طریق ماہو نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے الحيوان اور الناطق نسبت کرتے ہوئے حيوان ناطق کی طرف جو محمول ہوتا ہے۔ اس ماہو کے سوال کے جواب میں جو انسان کے بارے میں کیا گیا ہے۔ (مثلاً سوال کیا جائے الانسان ماہو تو جواب الحيوان ناطق ہے) اور اگر وہ جزر ضمناً مذکور ہو تو اس کا نام داخل فی جواب ماہو رکھا جاتا ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ ماہو کے جواب میں جو مقول ہوتا ہے وہ مؤول عنہا کی ماہیت پر مطابقت دلالت کرتا ہے۔ جیسے جب انسان سے ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ تو حيوان ناطق جواب دیا جائیگا۔ پس یہ انسان کی ماہیت پر بالمطابقت دلالت کرتا ہے۔

واما جزو کا۔ اور رہا جزر مقول تو اگر وہ ماہو کے جواب میں بالمطابقت مذکور ہو۔ یعنی ایسے الفاظ سے جو اس پر مطابقت دلالت کرتے ہوں تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے۔ جیسے حيوان اور ناطق پس اس لئے کہ حيوان کے معنی مجموعہ حيوان۔ اور ناطق کے معنی کے جزر ہیں جو انسان سے ماہو کے ذریعہ سوال کرنے پر مقول ہوتے ہیں۔ اور یہ جزر معنی لفظ حيوان میں مذکور ہیں جو اس پر مطابقت دلالت کرتا ہے۔ اور اس کا نام واقع فی طریق ماہو اس لئے نام رکھا گیا ہے۔ کہ ماہو کے جواب میں جو محمول ہوتا ہے۔ وہ اس میں واقع ہوتا ہے۔

وان كان مذکوراً في جواب ما هو بالتضمن۔ اور اگر وہ جزر ماہو کے جواب میں ضمناً واقع ہو یعنی اس لفظ میں اس کا ذکر کیا گیا ہو۔ کہ جو لفظ اس پر بالتضمن دلالت کرتا ہو تو اس کا نام داخل فی جواب ماہو رکھا جاتا ہے۔ جیسے جسم بـانامي کا مفہوم یا حساس اور متحرک بالارادة کا مفہوم کیوں کہ حيوان ناطق کے معنی کا جزر ہے۔ جو ماہو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔ اور اس پر لفظ حيوان سے مذکور

ہے۔ اور لفظ حیوان اس پر (یعنی متحرک بالارادہ، حساس، نامی جسم وغیرہ پر) بالتضمن دلالت کرتا ہے  
وانما انھم جزء المقول۔ اور منحصر ہے جزر مقول ماہو کے جواب میں ایسا لفظ ذکر نہیں کیا جاتا جو  
مسؤل عنہ کی ماہیت پر یا اس کے جز پر بالاتزام اصطلاحاً دلالت کرے۔

تشریح ہے قولہ جزء۔ آپ نے پڑھا ہے کہ جنس اور نوع دونوں کی تعریف میں المقول فی جواب  
ماہو کا ذکر آتا ہے۔ اور جب نوع کو لے کر ماہو سے سوال کریں تو جواب میں مقام

آتا ہے۔ جس میں فصل قریب تو لفظوں میں مذکور ہے۔ اور فصل بعید ضمناً مذکور ہوتی ہے۔ مثلاً ہم  
نے الانسان ماہو سے سوال کیا تو جواب میں الحيوان الناطق کہا جائے گا۔ اس میں ناطق قریب ہے  
اور صراحتہ مذکور ہے۔ اور متحرک بالارادہ ہونا یا حساس نامی وغیرہ ہونا صراحتہ مذکور نہیں ہے۔ بلکہ  
حیوان کے ضمن میں موجود ہے۔ اس لئے کہ حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ و حساس کا نام ہے۔

اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ ماہو کے جواب میں حد عام یعنی فصل قریب اور جنس قریب مخصوص ہے  
اسی طرح ای شئی ہوئی ذاتہ کے جواب میں فصل مخصوص ہے حالانکہ حد عام کے ضمن میں ماہو کے جواب  
میں فصل بھی بولی گئی ہے۔ اس لئے خصوصیت باقی نہ رہی۔

اس شبہ کے جواب میں شارح نے فرمایا کہ ماہو کے ذریعہ سوال کی تین اقسام ہیں۔ ماہو  
کے جواب میں جنس و فصل مقول ہے۔ واقع فی طریق ماہو فصل قریب ہے۔ داخل فی جواب  
ماہو فصل بعید ہے۔

قولہ ہوالدال۔ مقول فی جواب ماہو اس کو کہتے ہیں کہ جو ماہیت مسؤل عنہا پر بالمطابقہ دلالت  
کرے۔ جیسے الانسان ماہو کا جواب الحيوان الناطق ہے جو ماہیت انسان پر مطابقہ دلالت کرتا ہے  
اور جزر مقول کی دو قسمیں ہیں۔ پہلا واقع فی طریق ماہو جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں بولا  
جائے۔ جو اس پر مطابقہ دلالت کرتا ہو۔ جیسے حیوان اور ناطق کہ اس میں حیوان کے معنی حیوان  
ناطق کے مجموعہ کے معنی کا جزر ہے۔ اور وہ جزر حیوان ہر ایک کے ساتھ مذکور ہے۔ اور حیوان اس  
جزر پر بالمطابقہ دلالت کرتا ہے۔

دوسرا داخل فی جواب ماہو۔ جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں ذکر کیا گیا ہو جو جزر بالتضمن دلالت  
کرتا ہو۔ مثلاً جسم نامی اور حساس متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ یہ مفہوم حیوان ناطق کے معنی کا جزر ہے  
جو حیوان کے لفظ کے ساتھ مذکور ہے۔ اور حیوان اس معنی پر ضمناً دلالت کرتا ہے۔ اس لئے  
کہ حیوان کی تعریف ہے جسم متحرک بالارادہ و حساس۔

قولہ انما سبی۔ یعنی وہ جزر جس پر مطابقہ دلالت ہو اصطلاح میں اس کو واقع فی طریق ماہو  
کہا جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ مقول فی جواب ماہو یہ ماہو کا طریق ہے۔ اور یہ جزر اس میں واقع ہے۔

اور داخل فی جواب ماہو نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ داخل کے معنی جزر کے ہیں اور یہ مقول فی جواب ماہو کا جزر ہے۔ اس جزر کے داخل ہونے کی بنا پر شارح نے اس کا ذکر بھی نہیں فرمایا۔  
قولہ دامنا انھو۔ سوال مقول فی جواب ماہو کا جزر جس طرح مدلول علیہ بالمطابقة اور بالتضمن ہے۔ اسی طرح التزاماً بھی ممکن ہے مصنف نے اس کو کیوں ذکر نہیں کیا۔

اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ کہ ماہو کے جواب میں صرف دلالت مطالبی کا اعتبار کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ماہو کے جواب میں مدلول علیہ تضمناً و التزاماً دونوں کو بولا جائے تو احتمال رہے گا کہ ذہن مقصود سے دوسرے لوازم کی جانب منتقل ہو جائے اور مقصود حاصل نہ ہو۔  
قرینہ بر اس لئے اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ قرائن تو اکثر و بیشتر پوشیدہ ہی ہوا کرتے ہیں۔ ہاں مقول فی جواب ماہو کا جزر مدلول علیہ کا ضمنا ہو تو اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب مسئول عنہا ماہیت مرکبہ ہو۔ لہذا اس جگہ دونوں دلائل مطالبی و تضمنی جائز ہوں گی اس لئے کہ مقصود میں تمام اجزاء داخل ہیں۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ماہو کے جواب میں دلالت مطالبی کا اعتبار کل اور جزر دونوں اعتبار سے ہے۔ اور تضمنی کا اعتبار صرف جزر سے کلا نہیں۔ اور دلالت التزامی کا اعتبار کلا اور جزر دونوں لحاظ سے ترک کر دیا گیا ہے۔

قال والجنس العالی جانان یكون له فصل یقومہ لجوان ترکیبہ من امرین متساویین او امر متساویة ویجب ان یكون له فصل یقسمہ والنوع السافل یجب ان یكون له فصل یقومہ ویمتنع ان یكون له فصل یقومہ والمتوسطات یجب ان یكون لہا فصل یقسمہا وفصول تقومہا وكل فصل یقوم العالی فهو العالی فهو یقوم السافل من غیر عکس کلی وكل فصل یقسم السافل فهو یقسم العالی من غیر عکس۔ اقول الفصل له نسبة الى النوع ونسبة الى الجنس ای جنس ذلك النوع فاما نسبتہ الى النوع فبانه مقول له ای داخل فی قوامہ وجزء له واما نسبتہ الى الجنس صائر المجهوع قسما من الجنس ونوعا له مثلا الناطق اذا نسب الى الانسان فهو داخل فی قوامہ وماہیتہ واذا نسب الى الحيوان صائر حیوانا ناطقا وقسم من الحيوان واذا تصورت هذا فنقول الجنس العالی جانان یكون له فصل یقومہ لجوانان ان یترکب من امرین یساویانہ ویہایز انہ عن مشارکاتہ فی الوجود وقد امتنع القدماء عن ذلك بناء علی ان کل ماہیة لہا فصول یقومہا لا بد ان یكون لہا جنس

رسلف ذلک ورجب ان یكون له ای للجنس العالی فصل یقسمه لوجوب ان یكون تحته النوع وفصول الانواع بالقیاس الی الجنس مقسمات له والنوع السافل یجب ان یكون له فصل مقوم ویمتنع ان یكون له فصل مقسم اما الاول فلو جوب ان یكون فوقه جنس ومال للجنس لابد ان یكون له فصل یمیزه عن مشارکاته فی ذلک الجنس واما الثانی فلا یمتنع ان یكون تحته النوع والام یکن سافلا والمتوسطات سواء کان النوعا واجناسا یجب ان یكون لها فصول مقومات لان فوقها اجناسا وفصول مقسمات لان تحتهما النوعا.

**ترجمہ** | ماتن نے فرمایا۔ اور جنس عالی جائز ہے کہ اس کے لئے فصل ہو۔ جو اس کی مقوم ہے۔ کیونکہ اس کا ترک دو مساوی امور سے یا چند امور متساویہ سے جائز ہے کہ اور واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کو تقسیم کرتی ہو۔ اور نوع سافل کے لئے واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقوم ہو اور ممتنع ہے کہ اس کے لئے ایسی فصل ہو جو اس کو (نوع کو) تقسیم کرتی ہو۔

والمتوسطات۔ اور متوسطات کے لئے واجب ہے کہ فصول ہوں جو ان کو تقسیم کرتی ہوں۔ اور کچھ فصول ہوں جو ان کی مقوم ہیں۔ اور ہر فصل جو عالی کی مقوم ہوں گی وہ سافل کی بھی مقوم ہوگی بغیر عکس کلی کے (یعنی ایسا نہیں ہے کہ جو فصل عالی کے لئے مقوم ہو وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہو) اور ہر وہ فصل جو سافل کی مقوم ہے تو وہ عالی کی بھی مقوم ہے بغیر عکس کے (یعنی ہر عالی کی مقوم سافل کے لئے مقوم ہو ضروری نہیں ہے) اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ فصل کی ایک نسبت نوع کی جانب ہے۔ ایک نسبت جنس کی جانب ہے۔ یعنی اس نوع کی جنس کی جانب۔

فاما نسبتہ الی النوع۔ پس بہر حال فصل کی نسبت نوع کی جانب۔ تو اس وجہ سے ہے کہ وہ (فصل) مقوم ہے اس کے لئے (یعنی نوع کے لئے) یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جز ہے۔ واما نسبتہ الی الجنس۔ بہر حال فصل کی نسبت جنس کی جانب تو پس اس وجہ سے ہے کہ وہ اس کے لئے مقوم ہے۔ اور اس کی قسم کی محصل ہے۔ اس لئے کہ جب جنس کے ساتھ وہ منضم ہو جائیگی تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع بن جائیگا مثلاً الناطق ہے۔ جب اس کی نسبت حیوان کی جانب کی جائے۔ تو حیوان ناطق ہو جائیگا اور وہ یعنی حیوان ناطق حیوان کی ایک قسم ہے۔

واذا تصورات۔ جب مذکورہ بالا صورت آپ نے سمجھ لی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جنس عالی کے لئے جائز ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقوم ہو۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ جنس دو



امور متساویہ سے مرکب ہو اور وہ امور مساویہ اس کی ممیز ہوں یعنی دونوں امور مساویہ اس جنس کو تمیز دینے والے ہوں اس کے مشارکات فی الوجود سے۔

وقد امتنع القدماء۔ مگر قدیم مناظر نے اس کو ممتنع جانا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر وہ ماہیت کہ جس کے لئے ایسی فصل ہو جو اس کی مقوم ہو تو ایسی ماہیت کے لئے ضروری ہے کہ کوئی جنس بھی ہو اور یہ بحث گذر چکی ہے۔

وجب ان يكون له۔ اور واجب ہے کہ اس کے لئے یعنی جنس عالی کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقسم ہو۔ کیوں کہ واجب ہے کہ اس کے (جنس عالی کے) تحت انواع اور انواع کے فصول ہوں۔ جو جنس کی جانب نسبت کرتے ہوئے تو جنس کے لئے مقسم ہے۔

والنوع السافل۔ اور نوع سافل کے لئے واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی ایسی فصل ہو جو اس کی مقوم ہو۔ اور ممتنع ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل مقسم ہو۔

اما الاول۔ بہر حال پہلی بات۔ (یعنی نوع کے لئے مقوم کا ہونا) تو اس کے لئے کہ واجب ہے کہ اس کے لئے اس کے فوق میں کوئی جنس ہو اور وہ چیز جس کے لئے جنس ہوگی تو ضروری ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل بھی ہو ایسی جو اس کو دیگر مشارکات فی الجنس سے تمیز کرتی ہو۔

واما الثاني۔ اور بہر حال دوسرا دعویٰ (یعنی سافل کے لئے فصل مقسم ممتنع ہے) تو اس کے لئے کہ یہ محال ہے۔ کہ اس کے تحت (یعنی نوع سافل کے تحت) کوئی نوع ہو ورنہ وہ نوع سافل نہ رہیگی والتمسطات۔ اور متوسطات خواہ انواع ہوں۔ یا اجناس ہوں تو واجب ہے ان کیلئے (یعنی نوع و اجناس کے لئے) ایسی فصول ہوں جو انکی مقوم ہیں۔ کیوں کہ ان کے لئے مافوق میں اجناس ہیں۔ اور واجب ہے کہ انواع و اجناس کے لئے کچھ فصول ہیں جو ان کو تقسیم کرنے والی ہوں اس لئے اس اجناس کے تحت انواع ہیں۔

تشریح ہے قولہ اسی محصل قسم۔ بعض مناطہ نے جب دیکھا کہ فصل سے جنس کی قسمیں نکل آتی ہیں۔ مثلاً ناطق فصل ہے۔ حیوان کے ساتھ شامل ہو کر حیوان کی ایک قسم حیوان ناطق اور دوسری حیوان غیر ناطق حاصل ہو گئی تو انہوں نے مقسم کی تفسیر محصل سے کر دی مگر شارح نے محصل قسم لہ کہہ کر یہ بتایا کہ ان کی یہ تفسیر غلط ہے۔ اس لئے کہ قید کا ضم کرنا بلائے قسم کو تقسیم کہتے ہیں اور حیوان کے ساتھ جب ناطق کو ضم کیا جاتا ہے۔ تو صرف ایک قسم نکلتی ہے یعنی حیوان ناطق۔ دو قسم حاصل نہیں ہوتیں۔ اس لئے کہ دوسری قسم غیر ناطق کو ضم کرنے کے لئے حاصل ہوتی ہے۔ نہ کہ ناطق کو ضم کرنے سے۔

قولہ الجنس العالی۔ فصل مقوم کا ہونا جنس عالی کے لئے صرف جائز ہے۔ واجب نہیں ہے۔

قوله وقد امتنع - قدیم مناطق نے اس ماہیت کا انکار کیا ہے۔ جو صرف فصل سے مرکب ہو۔ پس ان کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل مقوم ہوگی۔ اس لئے جنس بھی لازمی طور پر ہوگی۔ مگر شارح اس کے خلاف سابق میں دلیل قائم کر چکے ہیں فتا مل۔

قوله النوع السافل - نوع سافل کے لئے فصل مقوم و فصل مقسم میں سے صرف اول ضروری ہے یعنی فصل مقوم - اور ثانی محال ہے۔ یعنی نوع سافل کے لئے کوئی فصل مقسم ہو یہ محال ہے۔ دلیل اول - قاعدہ ہے کہ جس کے جنس ہوگی اس کے لئے فصل کا بھی ہونا ضروری ہے تاکہ اس ماہیت کو اس جنس کے دیگر مشارکات سے ممتاز کرے۔

دلیل امر دوم - دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب نوع سافل کے تحت صرف افراد ہوتے ہیں کوئی نوع نہیں ہوتی۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ نوع سافل کے بجائے نوع متوسط بن جائے گی۔ اور جب اس کے تحت کوئی نوع سافل نہ ثابت ہوئی تو فصل مقسم کس طرح ہو جائے گی۔ اس لئے کہ فصل مقسم للجنس ہو کرتی ہے۔ اور نوع سافل کے تحت جب نوع نہیں تو جنس بدرجہ اولیٰ نہ ہوگی۔

فكل فصل يقوم النوع العالی او الجنس العالی فهو يقوم السافل لان العالی مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم من غير عكس کلی ای ليس كل مقوم للسافل فهو مقوم للعالی لانه قد ثبت ان جميع مقومات العالی مقومات للسافل فلو كان جميع مقومات السافل مقومات العالی لم يكن بين السافل والعالی فرق وانما قال من غير عكس کلی لان بعض مقوم السافل مقوم للعالی وهو مقوم العالی وكل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالی لان معنى تقسيم السافل تحصيله فی نوع وكل ما يحصل السافل فی النوع يحصل العالی فيه فيكون العالی حاصلًا ایضًا ذلک النوع وهو معنى تقسيمه للعالی ولا ينعكس کلی ای كل مقسم للعالی مقسمها للسافل لان فصل السافل مقسم للعالی وهو لا يقسم السافل بل يقومه ولكن ينعكس جزئيًا فان بعض مقسم العالی مقسم للسافل وهو مقسم السافل۔

**ترجمہ** پس ہر وہ فصل جو نوع عالی یا جنس عالی کی مقوم ہے۔ تو پس وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہے۔ اس لئے کہ عالی مقوم ہے۔ سافل کے لئے اور مقوم کا مقوم مقوم ہوتا ہے۔ مگر اس کا عکس کلی نہیں ہے۔ یعنی ہر مقوم سافل کا پس وہ مقوم عالی کے لئے۔

لانہ ثبت - اس وجہ سے کہ ثابت شدہ ہے کہ عالی کے جمیع مقولات وہ سافل کے مقومات ہیں پس اگر سافل کے جمیع مقومات عالی کے لئے مقوم ہوں تو عالی اور سافل کے درمیان فرق باقی نہ رہے گا۔

وانما قال - اور ماتن نے من غیر عکس کھلی " اس لئے کہا ہے کہ بعض سافل کے مقوم پس وہ عالی کے لئے مقوم ہیں۔ (تو کلیت کی نفی سے جزئیت و بعضیت کی نفی ضروری نہیں ہوتی۔)

وکل فصل یقسم الحسن - اور جو فصل جنس سافل کو تقسیم کرتی ہے۔ تو وہ جنس عالی کو بھی تقسیم کرتی ہے۔ اس لئے کہ سافل کی تقسیم کے معنی میں اس کو نوع میں حاصل کرنا۔ اور ہر وہ شئی جو سافل کو نوع میں حاصل کرتی ہے تو وہ عالی کو بھی نوع میں حاصل کر دے گی۔ پس عالی بھی اس نوع میں حاصل ہوگی۔ یہی معنی عالی کی تقسیم کے ہیں اور اس کا عکس کھلی کی نہیں ہے۔ یعنی ہر عالی کا مقسم پس وہ سافل کا مقسم نہیں ہے۔ کیونکہ سافل کی فصل عالی کے لئے مقسم ہوتی ہے۔ اور وہ سافل کو تقسیم نہیں کرتی بلکہ اس کی مقوم ہوتی ہے لیکن جزئی عکس ہے۔ بایں طور کہ بعض عالی کا مقسم پس وہ سافل کا مقسم ہے۔ اور وہ مقسم سافل ہے۔

**تشیہ** قولہ کل فصل - جو فصل نوع عالی یا جنس عالی کے لئے مقوم ہو تو وہ سافل کے لئے مقوم ضرور ہوگی۔ کیوں کہ عالی کا جو مقوم ہوتا ہے وہ درحقیقت نوع عالی کا جز ہوا کرتا ہے۔ نیز نوع عالی خود بھی نوع سافل کے لئے جز ہوتی ہے۔ اور مشہور قاعدہ ہے کہ جز الجز جز ہے۔ کہ جز کا جز بھی جز ہوا کرتا ہے مثال کے طور پر ناطق فصل ہے۔ اور انسان کا مقوم ہے مگر حیوان کا مقوم نہیں ہے۔ بلکہ وہ مقسم حیوان ہے۔ کیوں کہ اگر ناطق حیوان کے لئے بھی مقوم ہو تو خرابی یہ لازم آئے گی۔ کہ نوع سافل کی جو خصوصیت باعتبار نوع کے ہے۔ وہ باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ طے شدہ ہے کہ نوع سافل تمام انواع سے خاص ہے۔

ضروری بات اس جگہ بھی یاد رکھئے کہ اس جگہ نوع عالی یا جنس عالی کے معنی سابقہ مراد نہیں ہیں۔ (یعنی یہ کہ نوع عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو اور نوع سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو۔ اسی طرح جنس عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور جنس سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو بلکہ اس جگہ نوع سے مراد وہ نوع ہے جو کسی بھی نوع کے اوپر ہو خواہ تمام انواع کے اوپر ہو یا بعض کے اوپر ہو۔ اسی طرح سافل سے وہ نوع مراد ہے جو مطلقاً کسی نوع کے نیچے ہو۔ خواہ تمام کے نیچے ہو یا بعض کے نیچے ہو اور بعض کے اوپر ہو۔

قولہ فلوکان - اگر تمام سافل کے مقوم عالی کے لئے بھی مقوم ہوں گے۔ تو سافل اور عالی کے درمیان کوئی فرق نہ رہے گا۔

اعتراض ۱۔ اس جگہ مقوم سے فصل مراد ہے۔ لہذا اس صورت میں اگر عالی کی تمام فصول اور سافل کی جمیع فصول میں اشتراک ہو جائے تو بھی یہ ممکن ہے۔ کہ سافل میں فصل مقوم کے ساتھ ساتھ کوئی ایسا جز بھی ہو جو عالی میں نہ ہو اور اس کی جز کی وجہ سے دونوں میں باہم فرق باقی رہے

لہذا اتحاد فصول سے عالی و سافل میں اتحاد لازم نہیں آتا۔ کوئی نہ کوئی فرق ضرور باقی رہ جاتا ہے۔ جواب:۔ عالی کی حقیقت بعینہ وہ ہوتی ہے جو سافل کی حقیقت مع فصل ہوئی ہے۔ اور سافل کی فصل مقوم ہی کے ذریعہ عالی سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جسم کی حقیقت جوہر اور قابل البعاد ثلثہ ہے۔ اور جسم قابل البعاد کی وجہ سے جوہر سے ممتاز ہوتا ہے۔ اسی طرح جسم نامی کی حقیقت بعینہ جسم مطلق ہے۔ اور ساتھ میں نامی کی قید کا اضافہ ہے۔ اور جسم نامی مطلق سے صرف نامی کے ذریعہ ممتاز ہوتی ہے۔ لہذا انسان کی حقیقت بعینہ جوہر ہے اور ساتھ میں مقوم فصول بھی منضم ہیں مثلاً قابل البعاد۔ نامی، حساس، متحرک بالارادہ اور ناطق ہونا۔ اگر ان محمول مذکورہ میں سافل اور عالی کو متحد قرار دیدیا جائے۔ تو دونوں کی ماہیت متحد ہو جائے گی۔ فرق باقی نہ رہ جائیگا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ نوع سافل اپنی فوق والی نوع اور فصل سے مل کر بنتی ہے۔ اور وہی فصل سافل کو اس کے عالی سے ممتاز بھی کرتی ہے۔ اگر سافل کے ساتھ عالی بھی شریک ہو گئی تو دونوں میں کوئی امتیاز نہ باقی رہ جائے گا۔

قولہ واما قال۔ ماتن نے بغیر عکس کلی کہا ہے۔ یعنی عکس کی نفی میں کلی کی قید لگائی ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ سافل کے جمیع مقومات عالی کے لئے مقوم نہیں ہے۔ بلکہ بعض مقومات سافل عالی کے لئے بھی مقوم ہیں۔ مثلاً انسان نوع سافل ہے جس کے مقومات یہ ہیں۔ ناطق، متحرک بالارادہ حساس نامی وغیرہ۔ اب اگر مذکورہ تمام کے تمام امور مقوم حیوان میں بھی جمع ہو جائیں۔ تو انسان اور حیوان کے درمیان کوئی فرق و امتیاز باقی نہ رہ جائیگا۔

قولہ کل فصل۔ جو سافل کی مقسم ہو وہ عالی کی بھی مقسم ہوتی ہے۔ مگر اس کا عکس کلی نہیں ہے۔ کہ عالی کی تمام کی تمام مقسمات پس وہ سافل کے لئے بھی مقیم ہوں ایسا نہیں ہے۔ مثلاً ناطق حیوان کا مقسم ہے۔ اور یہ جوہر، جسم نامی، جسم مطلق کے لئے بھی مقسم ہے۔ نیز جسم نامی کو تقسیم کرنے والا احساس ہے۔ اور یہی جسم مطلق کا بھی مقسم ہے۔ مگر عالی مقسم سافل کا مقسم نہیں مثلاً جوہر کو قابل البعاد ثلثہ تقسیم کرتا ہے۔ مگر جسم مطلق کے لئے مقسم نہیں ہے۔ بلکہ بعض مقسم عالی کا پس وہ سافل کے لئے مقسم ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ شارح نے کلی کی قید لگا دی ہے۔

قال الرابع فی التعریفات المعروف للشیء هو الذی یستلزم تصوراً تصور ذلک الشیء او امتیازاً عن کل ماعداد وهو لا یجوز ان یکون نفس الماہیة لان المعروف معلوم قبل المعروف والشیء لا یعلم قبل نفسه ولا اعم لتصوره عن افادۃ التعریف ولا اخص بكونه اخفی فهو مساو لها فی العموم والخصوص اقول قد سلف لك ان نظراً المنطق امانی قول الشارح ادنی الحجة و

کل منہما مقدمات یتوقف معرفتہ علیہا ولہا وقع الفراغ عن بیان مقدمات القول الشارح  
قدحان ان یشوع۔

**ترجمہ** ماتن نے فرمایا۔ جو بھی فیصل تعریفات کے بیان میں۔ شی کا معرف وہ ہے کہ مستلزم  
ہو شی کا تصور اس شی کے تصور سے (تو جس کا تصور لازم آئے۔ وہ معرف ہے۔ اور  
جس سے لازم آئے وہ معرف ہے۔)

او امتیازنا بمعن۔ یا اس کا (یعنی معرف کا) امتیاز کا فائدہ دے اس کے تمام ماسوار سے۔  
دھولا یجون۔ اور معرف کے لئے جائز نہیں ہے کہ نفس ماہیت ہو۔ (یعنی معرف کا عین ہو) ورنہ  
لازم آئے گا۔ کہ معرف معلوم ہو جائے معرف سے پہلے۔ اور شی اپنے نفس سے پہلے معلوم نہیں  
ہوئی۔

ولا اعم۔ اور معرف عام بھی نہ ہو (معرف سے) اس کے قاصر ہونے کی وجہ سے تعریف کے فائدہ  
سے اور اخص بھی نہ ہو۔ کیوں کہ وہ اخصی ہوتا ہے۔

فہو مساو لہ۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ معرف اس کے (یعنی معرف کے) مساوی ہو عام اور خاص ہونے میں  
اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کہ منطقی کی نظر یا قول شارح کی  
جانب ہے یا حجۃ میں۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چند مقامات ہیں کہ ان پر اس کی معرفت  
موقوف ہے۔

ولہا وقع الفراغ۔ اور جب قول شارح کے مقدمات سے فراغت حاصل ہو گئی۔ تو اب آسان  
ہو گیا کہ اس کو شروع کریں (قول شارح کو بیان کریں)

**تشکیہ** قولنا فی التعریفات۔ تعریف کے متعدد معنی ہیں۔ یا تعریف، یا معرف، یا قول  
شارح سب مترادف ہیں۔ اور تعریفات تعریف کی جمع ہے جس سے معرف ہی مراد  
لیا گیا ہے۔ تعریف کے معنی مصدری مراد نہیں ہیں۔ کیوں کہ مصدر تثنیہ و جمع نہیں لایا جاتا۔ جب  
کہ اس جگہ لفظ التعریفات جمع کا صیغہ مذکور ہے۔

ماتن نے تعریف کا لفظ استعمال کیا ہے۔ معرف کہا اور نہ قول شارح۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ  
تاکہ معرف اس تعریف کو بھی شامل ہو جائے۔ جو صرف فصل یا صرف خاصہ سے حاصل ہو ورنہ قول  
شارح تو مرکب کو کہتے ہیں۔ تعریف بالخاصہ یا تعریف بالفصل مفرد ہے نہ مرکب۔

پھر ماتن نے جو تعریف معرف کی بیان کی ہے۔ اس پر اشکال ہے۔ یہ تعریف خود معرف پر بھی  
صادق آئی ہے۔ اس لئے کہ معرف کے تصور سے معرف کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی ماہیت

کا تصور کر لیا جائے تو یہی تصور ماہیت لازم بینہ للماہیت کو بھی مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ تعریف لوازم ماہیت پر بھی صادق آتی ہے۔

جواب: اس اشکال کا جواب، استلزام سے استلزام مطلق مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کا حصول بطریق نظر و فکر ہو۔ ظاہر ہے۔ اعتراض میں ذکر کردہ مثالیں لوازم ماہیت یا خود ماہیت کا تصور بطریق نظر مستلزم نہیں ہوتا۔ لہذا بطریق نظر کی قید سے دونوں تعریف سے خارج ہو گئے۔ قول دلائل منہما۔ اس مقام پر مقدمات سے قول شارح کے اجزاء مراد ہیں۔ یعنی کلیات غمر جن کو مائن اور شارح دونوں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس سے فارغ ہو کر معروف کا بیان شروع کیجنا اور قول شارح کے اجزاء مفروضات ہیں۔ یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، وغیرہ۔ ان پر مقدمات کا اطلاق بایں معنی کیا گیا ہے۔ کہ یہ مقدمات بمقابلہ حجت ہیں۔

اس موقع پر ایک وہم ہوتا تھا کہ ایسا کیوں نہیں ہو کہ قول شارح اور حجت دونوں کے مقدمات کو ایک مقابلے میں بیان کرتے۔ اس کے بعد دوسرے مقابلے میں قول شارح اور حجت کو بیان کرتے تو شارح نے بتلادیا کہ جب قول شارح کے مقدمات کا ذکر ہو گیا تو تاخیر مناسب نہیں ہے۔ فوراً ہی قول شارح کو لے ہاتھ بیان کر دینا چاہئے۔

فالقول الشارح هو المعروف وهو ما يستلزم تصورا تصور الشئ أو امتيانه عن كل ما عداه وليس المراد بتصور الشئ تصورا بوجه ما أو لا لكان الاعم من الشئ أو الاخص منه معرفا له لأنه قد يستلزم تصورا تصور ذلك الشئ بوجه ما ولكن قول له أو امتيانه عن كل ما عداه مستدركا لأن كل معروف فهو مفيد لتصور ذلك الشئ بوجه ما بل المراد بالتصور بكنه الحقيقة وهو الحد التام كالحیوان الناطق فان تصورا مستلزم لتصور حقيقة الانسان وانما قال أو امتيانه عن كل ما عداه ليتناول الحد الناقص والرسوم فان تصورا انها لا تستلزم تصورا حقيقة الشئ بل امتيانه عن جميع اغياره۔

**ترجمہ** پس قول شارح وہ معروف ہے۔ اور معروف وہ کہ جس کا تصور (یعنی معرفت کا) شئ کے تصور کو مستلزم ہو۔ اور اس کے امتیاز کو تمام ما سوا سے۔

ولیس المراد۔ اور تصور شئ سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ہے۔ ورنہ وہ شئ سے اعم ہو جاتا۔ (یعنی تصور ما اگر معروف ہوگا تو لازم آئے گا کہ معرفت عام اور معرفت خاص ہے) یا پھر اس کا اخص اس کا

معرف بن جائیگا۔

لانہ یستلزم۔ اس لئے کہ وہ (یعنی انھیں) تصور بوجہ ما کو مستلزم ہو جاتا ہے۔  
ولکان قولہ۔ اور البتہ ماتن کا قول دو امتیازہ عن کل ماعداء، بے فائدہ ہو جاتا۔ اس  
لئے کہ ہر معرف پس وہ اس شئی کے تصور بوجہ ما کو مفید ہے۔

بل المراد۔ بلکہ معرف سے مراد شئی کا تصور اس کی کنہ اور حقیقت کے ساتھ ہونا چاہئے۔ اور  
وہ حد تام ہے جیسے الحيوان الناطق۔ کیوں کہ اس کا تصور انسان کی حقیقت کے تصور کو مستلزم ہے  
واما قال امتیازہ۔ اور ماتن نے جو دو امتیازہ الخ، کہا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ  
تاکہ معرف کی تعریف حد ناقص اور تمام رسوم کو بھی شامل ہو جائے۔ کیوں کہ ان کا تصور شئی کی  
حقیقت کے تصور کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ تمام ماسوا سے امتیاز کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح ہے قولہ وهو المعروف۔ تعریف پر دو اشکال ہیں ما تعریف اس سے ہونا چاہئے جو  
اعراف اور اشہر ہو۔ جب کہ معرف قول شارح کے مقابلے میں اعراف نہیں ہوتا  
بلکہ یوں سمجھ لیجئے کہ قول شارح ہی زیادہ متعارف ہے۔

اشکال دوم۔ قول شارح اور معرف دونوں متحد ہیں۔ لہذا لازم آیا کہ شئی کی تعریف خود شئی  
سے کی گئی ہے۔ یعنی شئی کی تعریف لفظ لازم آئی اور یہ فاسد ہے۔

جواب۔ ان دونوں اعتراضات کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ قول شارح کی تعریف کا معرف جز  
نہیں ہے۔ بلکہ تعریف کے الفاظ یہاں سے شروع ہوتے ہیں۔ وہو یستلزم الخ اور لفظ معرف  
صرف قول شارح اور معرف میں اتحاد کو بیان کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔

قولہ والکان۔ ماتن کے قول تصور شئی سے تصور بوجہ ما مراد نہیں ہے بلکہ بالکنہ مراد ہے  
اور ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ مذکورہ تعریف تعریف بالاعم اور تعریف بالاخص کو بھی شامل  
ہو جائے گی۔ اور یہ دونوں جائز نہیں ہیں۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ ماتن کا قول دو امتیازہ عن کل ماعداء، کی قید بے فائدہ ہو  
جائے گی۔ اس لئے کہ جب تصور بوجہ ما مراد ہوگا تو صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ ما یستلزم تصورہ  
تصور شئی، کہ اس کا تصور شئی کے تصور کو مستلزم ہو۔ تعریف حد ناقص اور رسم ناقص اور رسم تام  
سب کو شامل ہو جائے گی۔

قولہ عن جمیع اغیار مراد اعتراض یہ ہے کہ حد تام کو چھوڑ کر باقی تمام میں صرف یہ فائدہ حاصل  
ہوتا ہے۔ کہ معرف کے تمام افراد کی صورت جامعہ کا تحصیل ہو جائے۔ اور صورت جامعہ ان امور  
سے امتیاز کا فائدہ نہیں دیتی جو اس کے ماتحت مندرج ہیں۔ پھر رسم تام، رسم ناقص، اور حد ناقص

پر امتیاز عن جمیع الاغیار۔ کیوں کہ صادق ہو سکتا ہے۔  
جواب :- جواب اس کا یہ ہے کہ بالفعل امتیاز مراد نہیں ہے۔ بلکہ معرف کو اس مقام پر پہنچا دینا کہ اس کے افراد میں سے جو فرد بھی لیا جائے وہ غیر سے ممتاز ہو جائے۔

ثم المَعْرِفُ اما ان يكون نفس المَعْرِفِ او غيرَه لِاجاز ان يكون نفس المَعْرِفِ بوجوب ان يكون المَعْرِفُ معلوما قبل المَعْرِفِ والشئ لا يعلم قبل نفسه فتعين ان يكون غير المَعْرِفِ ولا يخلو اما ان يكون مساويا له او اعم منه او اخص منه او مبايناً له لا سبيل الى انه اعم من المَعْرِفِ لانه قاصو عن افادة التعريف فان المقصود من التعريف اما تصور حقيقة المَعْرِفِ او امتيازاً عن جميع ما عداه والاعم من الشئ لا يفيد شيئاً منهما۔

**ترجمہ** پھر معرف یا بعینہ معرف ہوگا۔ یا اس کا غیر ہوگا۔ جائز نہیں ہے کہ نفس معرف ہو۔ کیوں کہ واجب ہے کہ معرف ہو معرف سے پہلے۔ اور شئی اپنے نفس سے پہلے معلوم نہیں ہو سکتی پس متعین ہو گیا کہ وہ غیر معرف ہے۔ یا معرف اس کے مساوی ہوگا یا اس سے عام ہوگا یا خاص ہوگا۔ یا اس کے مبائن ہوگا۔  
لا سبیل الی انہ اعم۔ معرف کا اعم ہونا جائز نہیں ہے۔ بمقا بل معرف کے۔ اس لئے کہ اعم تعریف کا فائدہ دینے سے قاصر ہے۔ کیوں کہ تعریف سے مقصود یا معرف کی حقیقت کا تصور ہوتا ہے۔ یا اس کو جمیع ما عدائے ممتاز کرنا۔ اور اعم من الشئ ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔

**تشکیک** قولہ ثم المَعْرِفِ۔ شارح کا مقصد اس جگہ یہ بیان کرنا ہے کہ معرف اور معرف کے درمیان مساوات کا ہونا ضروری ہے۔ معرف عین معرف ہوگا۔ یا معرف عام ہوگا یا معرف خاص ہوگا۔ یا معرف مبائن ہوگا۔ یا معرف مساوی ہوگا۔ ان میں صرف مساوی ہونا درست ہے۔ بقیہ تمام احتمالات باطل ہیں۔  
قولہ لِاجاز۔ معرف کا من کل الوجوہ عین معرف ہونا باطل ہے۔ کیوں کہ معرف کا تصور بحیثیت معرف ہونے کے ضروری ہے کہ اس سے مقدم ہو۔ کیوں کہ معرف کی معرفت کے لئے ہوا کرتا ہے۔ اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی کو شارح نے کہا ہے۔ لان معرفتہ المَعْرِفِ علۃ لمعرفۃ المَعْرِفِ۔ کیوں کہ معرف کا پہچانا معرف کو پہچاننے کے لئے علت



ہے۔ لہذا تقدیم اشیء علی نفسہ لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہذا نفس معروف ہونا معروف باطل ہے۔  
 قولہ لا سبیل الی انہ۔ معروف کا اعم ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ تعریف سے مقصود یا معروف  
 کی حقیقت کا پہچاننا ہوتا ہے یا پھر تمام ماسوا سے اس کو ممتاز کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جب کہ امر  
 اعم ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس لئے کہ اخص کی حقیقت سے کچھ زائد امور عام  
 میں پائے جاتے ہیں۔ اس لئے اخص کے امتیاز کا پورا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔  
 مگر متاخرین نے تعریف بالاعم کو جائز مانا ہے۔ اس لئے کہ تصور بالکذ یا تصور بالوجہ المساوی  
 نظری ہوتا ہے۔ نیز تصور بالوجہ بالاعم بھی نظری ہوتا ہے۔ لہذا اس کو حاصل کرنا کبھی بیان کرنا ضروری  
 ہے۔ کیوں کہ منطق کا مقصد تمام قوانین اکتساب کا بیان کرنا ہے۔

ولا الی انہ اخص لكونہ اخفی لانہ اقل وجود فی العقل فان وجود الخاص فی العقل  
 مستلزم لوجود العام و بما یوجد العام فی العقل بدون الخاص و ایضا شروط تحقق  
 الخاص و معانداتہ اکثر فان کل شرط و معاند للعام فهو شرط و معاند للخاص  
 ولا ینعکس و ما یکون شروطہ و معانداتہ اکثر لیکون وقوعہ فی العقل اقل  
 و ما هو اقل وجود فی العقل فهو اخفی عند العقل و المعروف لا بد ان یکون اجلی من  
 المعروف ولا الی انہ مبائن لان الاعم و الاخص لہما لم یصلحا التعریف مع قرینہما الی الشئ  
 فالباثن بالطریق الاولی لانہ فی غایۃ البعد عنہ فوجب ان یکون المعروف مساویا  
 للمعرف فی العہم و الخصوص فکل ما صدق علیہ المعروف و بالعکس۔

**ترجمہ** اور معروف بمقابلہ معروف اخص بھی نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اخص بمقابلہ اعم کے  
 زیادہ مخفی (پوشیدہ) ہوتا ہے۔ کیوں کہ اخص کا وجود عقل میں قلیل ہوتا ہے  
 اس لئے خاص کا وجود فی العقل وجود عام کے لئے مستلزم ہے۔ اور بسا اوقات عقل میں اعم پایا  
 جاتا ہے۔ مگر اخص کا نہیں پایا جاتا۔

و ایضا شروط۔ نیز خاص کے متحقق ہونے کی شرطیں اس کے معاند (موانع) نائد ہیں۔  
 اس لئے کہ تمام وہ شرطیں اور موانع جو عام کے ہیں۔ وہ سب خاص کے بھی ہیں۔ مگر اس کا  
 عکس نہیں ہوتا ہے۔

و ما یکون شروطہ۔ اور وہ مفہوم جس کی شرطیں اور اس کے موانع نائد ہوں گی۔ تو  
 عقل میں اس کا وقوع کم ہوگا۔ اور جو وجود میں قلیل ہوگا۔ پس وہ عقل کے نزدیک زیادہ

خفی ہوگا۔ اور معرف کے لئے معرف سے زیادہ روشن اور واضح ہونا ضروری ہے۔  
 اور معرف شئی شئی کا مبائن بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اعم اور اخص جب کہ تعریف (معرف  
 بننے کی) کی صلاحیت نہیں رکھتے باوجود یکہ دونوں (اعم اور اخص) شئی کے قریب ہوتے ہیں۔ تو  
 پس مبائن بدرجہ اولیٰ (معرف نہیں بن سکتا)  
 لانہ فی غایۃ البعد۔ اس لئے کہ مبائن ہونے کے ناطے مبائن اپنے مبائن سے انتہائی  
 دوری پر ہوتا ہے۔

فوجب ان یکون۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ معرف اپنے معرف کے مساوی ہو۔ عموم میں بھی اور  
 خصوص میں بھی۔ لہذا پس ہر وہ شئی (مفہوم) کہ اس پر معرف صادق آتا ہے۔ اس پر معرف  
 بھی صادق آئیگا۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔ یعنی یہ کہ جس پر معرف صادق آتا ہوگا اس پر معرف  
 بھی صادق آئیگا۔

تشبیہ کے قولہ ولا الی اخص۔ اس جگہ تیسرے احتمال کو شارح نے باطل کیا ہے۔ حاصل  
 یہ ہے کہ معرف کا بمقابلہ معرف کے اخص ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ معرف  
 کا اجلی و اعرف ہونا ضروری ہے بہ نسبت معرف کے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اخص اخفی ہوتا ہے۔  
 بمقابلہ اعم کے۔ اس لئے کہ اول تو اخص کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے۔ ان قیودات کی وجہ سے۔  
 اور جس کا وجود کم ہوگا وہ خفی ہوتی ہے۔

دوسرے یہ کہ اخص کا تصور اعم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور عام کا تصور خاص کے بغیر ممکن ہے  
 لہذا اخص اعم سے زیادہ خفی ہوگا۔ اور معرف کو اجلی ہونا چاہئے۔  
 قولہ ولا الی انہ۔ اب شارح اس جگہ احتمال چہارم کو بھی باطل کر رہے ہیں کہ جب اعم اور  
 قریب ہونے کے باوجود شئی کا معرف نہیں بن سکتے تو مبائن تو بہت دور ہوتا ہے۔ کس طرح  
 معرف بن سکتا ہے۔

قولہ لان الاعم۔ ماتن نے امر مبائن کے معرف نہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں بیان کی۔  
 حالانکہ مساوی ہونے کا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے مبائن کی نفی کرنا ضروری تھا۔ اس کے بغیر  
 دعویٰ پورا نہیں ہو سکتا۔

تاویل کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ شئی کے لئے شئی سے اعم اور شئی سے اخص۔  
 دونوں ہی معرف نہیں ہو سکتے۔ باوجود یکہ دونوں شئی سے قریب ہوتے ہیں۔ تو امر مبائن کس  
 طرح معرف ہو سکتا ہے۔ جب کہ وہ غایت بعد میں ہوتا ہے۔

قولہ فکل ما صدق علیہ المعلوم۔ اس قضیہ کو کلیہ لاکر شارح نے تعریف کو مکمل ہونا

ظاہر کیا ہے۔ بالفاظ دیگر تعریف جامع اور مانع ہے۔ کیونکہ معرفت کے مساوی ہونے کے ساتھ جامع و مانع ہونا شرط ہے اس لئے کہ جب معرفت اور معرفت میں مساوات پائی جائے گی تو دونوں امور کی جانب سے کل صدق پایا جائیگا۔ اور اس ضمن میں دو قضایا موجب حاصل ہوں گی۔ یعنی کل ماصدق علیہ معرفت صدق علیہ معرفت، ہر وہ امر جس پر معرفت صادق ہے اس پر معرفت بھی صادق ہے۔ دوسرا قضیہ اس کا عکس ہے۔ یعنی کل ماصدق علیہ معرفت صدق علیہ معرفت، جس امر پر معرفت صادق آئیگا اس پر معرفت بھی صادق ہوگا۔ ان دونوں سے تعریف جامع و مانع ہو گئی۔ اور ثانی سے جامع للافراد ہو گئی۔  
تولاد المعرف لا یسب۔ چونکہ خاص اخفی ہوتا ہے۔ اور معرفت کو اجلی ہونا چاہئے۔ لہذا اخف معرفت نہیں بن سکتا۔

وما وقع فی عبارة القوم من انه لابد ان يكون جامعاً ما نعا او مطرداً او منعكساً اجمع الى ذلك فان معنى المجمع ان يكون المعروف متناولاً لكل واحد من افراد المعرفة بحيث لا يشذ منه فردو هذا المعنى ملائم للملكية الثانية القائمة على ماصدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة ومعنى المنع ان يكون بحيث لا يدخل عليه شئ من اعيان المعرفة وهو ملائم للملكية الاولى والاطراد الثلاثة في الثبوت اى متى وجد المعرفة وجد المعرفة وهو عين الملكية الاولى والانعكاس الملائم في الانتفاء اى متى انتفى المعرفة وهو ملائم للملكية الثانية فانه اذا صدق قولنا كل ماصدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة وكل مالم يصدق عليه المعرفة لم يصدق عليه المعرفة وبالعكس۔

### ترجیح

اور جمہور منطق کی عبارت میں جو اس طرح آیا ہے یعنی مذکور ہے۔ کہ وہ (یعنی تعریف) کے لئے ضروری ہے کہ وہ جامع و مانع ہو۔ نیز مطرد ہو (سب کو شامل ہو) اور منعکس ہو۔ (صدق جابنین سے پایا جائے)۔  
راجع الی ذلك۔ مذکورہ عبارت بھی اسی طرح رائج ہے۔ (یعنی دونوں کا مطلب تقریباً ایک ہی ہے۔)

فان معنى المجمع۔ اس لئے کہ جامع ہونے کے معنی ہیں کہ دو معرفت معرفت کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہو۔ اس طور پر کہ کوئی ایک فرد بھی اس سے خارج نہ ہو۔

وهذا المعنى۔ اور معنی کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہیں۔ جس کا مفہوم ہے۔ کل ماصدق علیہ معرفت صدق علیہ معرفت۔ اور منع کے معنی (یعنی تعریف کے مانع ہونے کا معنی) یہ ہیں کہ تعریف اس

طور پر ہو کہ کوئی فرد معرفت کے افراد وغیر میں سے اس کے اندر داخل ہو اور شامل نہ ہوں وہ ملازم للکلیۃ الاولیٰ۔ اور یہ معنی اول کلیہ کے لئے لازم ہیں۔  
والافراد والتلازم۔ اور جہاں تک تعریف کے مطرو اور تلازم ہونیکا تعلق ہے۔ یعنی یہ کہ جب معرفت پایا جائیگا تو معرفت بھی پایا جائیگا یہ بعید اول کلیہ کا مفہوم ہے۔  
والانفکاس والتلازم۔ اور تعریف کی نفی میں عکس اور تلازم کا صدق یعنی یہ کہ جب معرفت نہ پایا جائے تو یہ مفہوم کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے۔ کیوں کہ جب ہمارا یہ قول صادق آئیگا کہ ”وکل ما یصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف“ تو یہ قول بھی صادق ہوگا۔ کہ ”وکل ما صدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف“ وبالعکس۔

**تشکیک** قولہ وما وقع۔ اہل منطق کا یہ قول کہ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ وہ جامع و مانع  
اور مطرو ہو۔ نیز منعکس بھی جانیں سے صادق آئے۔ یہ کوئی جداگانہ بات نہیں ہے

بلکہ یہی بات مساوات کی بشرط کے بیان میں ہم نے بھی کی ہے۔  
اس لئے کہ کسی تعریف کے جامع ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معرفت معرفت کے تمام افراد کو  
شامل ہو۔ اور تعریف کے منعکس ہونے کا مطلب بھی یہی ہے۔ اور تعریف کے مانع ہونے کا مطلب یہ  
ہے کہ معرفت میں غیر معرفت داخل نہ ہو۔ نیز مطرو بھی اسی کو کہا جاتا ہے۔ کہ تمام افراد معرفت کو  
شامل ہو۔ کوئی فرد اس سے خارج نہ ہو۔

قولہ فانہ اذا صدق۔ جب کل ما صدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف، صادق ہوگا۔ تو  
اس کی نفی یعنی ”وکل ما لم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف“ بھی صادق ہوگی۔ اس لئے  
کہ موجبہ کلیہ ثانیہ متقدمین کے طرز پر اول موجبہ کلیہ کا عکس نقیض ہے۔ اور عکس نقیض قضیہ  
کو لازم ہوتی ہے۔ اور بالعکس سے مراد یہ ہے کہ ”وإذا صدق کل ما لم یصدق علیہ المعروف لم  
یصدق علیہ المعروف“ یعنی جب ہمارا یہ قول صادق ہو کہ ہر وہ شے جس پر معرفت صادق نہ ہوگا۔ اس  
پر معرفت بھی صادق نہ ہوگا۔ تو ہمارا یہ قول بھی صادق ہوگا کہ کل ما یصدق علیہ المعروف یصدق  
علیہ المعروف“ اس صورت میں دونوں جانب سے صدق پایا گیا۔ اور ملازمہ کلیہ ثابت ہو گیا  
اور شاید اس لئے ہی کہہ کر دعویٰ کیا تھا کہ وہ ملازم للکلیۃ۔ إل

قال ویسمی حدًا ما ان كان بالجنس والفصل القریبین وحدًا ناقصًا ان كان بالفصل  
القریب وحدًا أدبہ وبالجنس البعید وسميًا ما ان كان بالجنس القریب والخاصة  
وسميًا ناقصًا ان كان بالخاصة وحدًا أدبہ وبالجنس البعید اقول المعروف اما حدًا

رسم وکل منهما اما تام او ناقص فهذا اقسام اربعة فالحد التام ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الانسان بالحيوان الناطق اما تسمية حد اطلاقه في اللغة المنع ولا شتماله على الذاتيات مانع عن دخول الاغيار الاجنبية فيه واما تسميته تاما فلذلك الذاتيات فيه بتمامها والحد الناقص ما يكون بالفصل القريب وحده او به وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالناطق او بالجسم الناطق اما انه حد فلها ذكرنا واما انه ناقص فلحذف بعض الذاتيات عنه والرسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريفه بالحيوان الضاحك اما انه رسم فلان رسم الدمار اشهرها ولها كان تعريفا بالخارج اللازم الذي هو اثر من اثار الشئ فيكون تعريفها بالاشتر واما انه تاما فلم يشابهته الحد التام من حيث انه وضع فيه الجنس القريب وقيد بامر يختص بالشئ والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريفه بالضاحك او بالجسم الضاحك واما كونه رسما فلها مروا واما كونه ناقصا فلحذف بعض اجزاء الرسم التام عنه.

## ترجیمہ

ما تن نے فرمایا۔ نام حد تام رکھا جاتا ہے۔ اگر جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو۔ اور حد ناقص نام رکھا جاتا ہے۔ اگر مرکب ہو صرف فصل قریب سے یا اس سے اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ اور رسم تام نام رکھا جاتا ہے۔ اگر مرکب ہو جنس قریب اور خاصہ سے۔ اور رسم ناقص نام رکھا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ اقول۔ شارح کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ معرف یا حد ہوگا یا رسم ہوگا۔ اور ہر ایک ان دونوں میں سے یا تام ہوگا یا ناقص ہوگا۔ پس چار اقسام ہیں۔ پس حد تام وہ معرف ہے جو جنس اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف الحيوان الناطق سے کرنا۔

بہر حال اس کا نام حد رکھنا تو اس وجہ سے ہے کہ حد کے معنی لغت میں منع کے آتے ہیں۔ اور چونکہ ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لئے اجنبی اور غیر کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے واما تسمیہ تاما۔ اور بہر حال اس کا نام تام رکھنا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں ذاتیات تمام کی تمام ذکر کر دی جاتی ہیں۔

اور حد ناقص وہ معرف ہے جو صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف ناطق سے کرنا یا جسم ناطق سے کرنا۔

اما اندہ حد۔ بہر حال اس کا حد ہونا تو اس لئے ہے کہ اس سے بعض اجزاء ذاتیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

والرسم التام۔ اور رسم تام وہ معروف ہے۔ جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے اس (انسان کی) تعریف کرنا حیوان ضاحک سے۔

بہر حال اس کا رسم ہونا تو اس لئے ہے کہ دار رسم اس کا اثر ہوتا ہے۔ یعنی رسم دار نشان مکان کو کہتے ہیں۔ اور جب کہ یہ تعریف اس خارج کی گئی ہے۔ جو اس کے لئے لازم ہے۔ اور لازم شئی کے آثار میں سے ایک اثر کا نام ہے۔ یعنی نشانات میں سے ایک نشان کا نام ہے۔ پس یہ تعریف بالآخر ہوئی۔

واما اندہ تام۔ بہر حال یہ کہ رسم تام ہے۔ تو اس لئے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے۔ اور مقید کی گئی ہے ایسے امر سے کہ جو اس کے ساتھ مختص ہے۔ اور رسم ناقص وہ معروف ہے۔ جو صرف خاصہ سے مرکب ہو یا اس سے (یعنی خاصہ سے) اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے اس کی (انسان کی) تعریف ضاحک سے کرنا یا جسم ضاحک سے کرنا۔

اما کوئلہ رسما۔ اور بہر حال اس کا نام رکھنا تو اس لئے ہے کہ جیسا گذر گیا ہے۔ اور بہر حال اس کا ناقص ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ اس سے رسم تام کے بعض اجزاء کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

تشریح قولہ حد اتاما۔ پہلے ماتن و شارح نے معرف کی تعریف بیان کی۔ پھر اس کے شروط کا ذکر کیا۔ ان دونوں سے فارغ ہونے کے بعد اب اقسام معرف کا تذکرہ

شروع کیا ہے۔ اور کہا کہ معرف چار ہیں۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ ان میں سے حد ہونے کا دار و مدار ذاتیات پر ہے۔ اور رسم ہونے کا دار و مدار غیر ذاتیات پر ہے۔ یعنی عوارض پر ہے۔ اور ان دونوں کے نام ہونے کا دار و مدار جنس قریب پر ہے کہ اگر ان کے ساتھ جنس قریب شامل ہے تو تام ورنہ ناقص ہے۔

اس تمہید سے معلوم ہو گیا کہ حد تام کی صرف ایک ہی صورت نکل سکتی ہے۔ اور یہ کہ معرف جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو تو وہ حد تام ہوگا۔ جیسے انسان کی تعریف میں الحيوان الناطق کہنا اسی طرح رسم تام کی بھی صرف ایک ہی صورت نکلتی ہے۔ اور وہ یہ کہ معرف جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو۔ مگر حد ناقص کی دو صورتیں نکلتی ہیں۔ اول صرف فصل قریب سے مرکب ہو۔ دوم فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف صرف ناطق سے کرنا یا جسم ناطق سے کرنا۔

اسی طرح رسم ناقص کی بھی دو صورت نکلیں گی۔ اول صورت صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف یہ ہے کہ الضاحک کہنا۔ یا جسم ضاحک کہنا۔  
قولہ فالحد التام۔ حد تام کی تعریف یہ ہے کہ جو معرف جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو وہ حد تام ہے۔ جیسے انسان کی تعریف الحيوان الناطق سے کرنا۔

اخر اخص :- ایک چیز کم از کم دو یا چند امور امتساویہ سے مرکب ہو۔ یا ایسے اجزاء سے مرکب ہو جو آپس میں ایک دوسرے پر محمول نہ ہوتے ہوں۔ جیسے البیت اس کے اجزاء سقف و جدران وغیرہ ہیں۔ ان پر حد کی تعریف صادق نہیں آتی حالانکہ اجزاء حقیقہ سے ہی ترکیب ہوتی ہے۔

جواب :- جو شئی امور متساویہ سے مرکب ہو اس کو حد کہا جاتا ہے۔ مگر ایسی کوئی حقیقت خارج میں نہیں پائی جاتی۔ لہذا اس کا اعتبار ساقط ہے۔ اور اجزاء غیر محمولہ میں مناطق کے درمیان خود اختلاف موجود ہے۔ بعض نے اجزاء حد میں تو حمل کی شرط لگائی ہے۔ اور بعض نے نہیں۔ جن لوگوں نے حمل کی قید لگائی ہے۔ ان کے نزدیک شئی کے اجزاء خارجیہ کے جو لوازم ہوں گے۔ ان سے تحدید ہو سکے گی۔ لہذا اس کو رسم کہا جائیگا نہ کہ حد۔ اور جن لوگوں نے حمل کی شرط نہیں لگائی ان کے نزدیک ہو سکتی ہے۔ مگر اس قسم کی تعریفات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کا پایا جانا کبھی کبھی ہوتا ہے یعنی نادریں۔

قولہ تسمیۃ حد :- آپ نے پڑھا ہے کہ شارح نے ہر قسم کی وجہ تسمیہ ساتھ ساتھ بیان کر دی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حد کو حد کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حد کے معنی لغت میں روکنے کے آتے ہیں اور وہ معرف جو ذاتیات سے مرکب ہو۔ وہ معرف جنس غیر معرف افراد کو داخل ہونے سے منع کر دیتا ہے۔ اس لئے اس کو حد کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حد کے معنی انتہاء کے بھی ہیں۔ اور نہایت کو قسم کے پہچانے میں دخل ہے۔

اور حد کو تام اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ذاتیات کو جامع ہے۔ یا پھر دوسرے الفاظ میں یہ سمجھئے کہ تام بمعنی کامل ہے۔ یعنی جب معرف جنس قریب پر مشتمل ہو۔ تو وہ حد اور رسم کو پورا کر دیتا ہے یعنی کامل کر دیتا ہے۔ یا اس لئے تام نام رکھا جاتا ہے۔ کہ نہایت کی معرفت میں تام ہے۔ اور حد ناقص میں چونکہ جنس قریب نہیں پائی جاتی۔ اس لئے وہ بعض ذاتیات سے خالی ہونے کی وجہ سے ناقص ہوتی۔ اس لئے اس کو حد ناقص کہتے ہیں۔

قولہ ہولامشتمال :- اشکال اگر کوئی شئی ذاتیات پر مشتمل ہو تو ضروری نہیں ہے کہ وہ ذلول فرمے مانع بھی ہو۔ مثلاً انسان کی تعریف میں اگر جسم نامی حساس کہا جائے تو یہ تعریف ذاتیات

چنانچہ اس اشکال کی وجہ سے میر صاحب نے کہا ہے۔ ذاتیات کے ساتھ جمیع ذاتیات کی قید لگانا ضروری ہے۔ تاکہ غیر کے داخل ہونے سے مانع ہو سکے۔  
 قولہ واما انہ ساسم۔ رسم نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ رسم کے معنی لغت میں نشان اور اثر کے ہیں۔ اور خاصہ شئی شئی کے آثار میں سے ہے۔ اور تعریف جو نکتہ اثر سے کی گئی ہے۔ لہذا اس کا نام رسم رکھا گیا ہے۔

لا يقال ههنا اقسام اخروهي التعريف بالعرض العام مع الفصل او مع الخاصة او بالفصل مع الخاصة لاننا نقول انما اعتبر ههنا الاقسام لان العرض من التعريف اما التمييز او الاطلاع على الذاتيات والعرض العام لا يفيد شيئا منها فلا فائدة في ضمه مع الفصل او الخاصة واما المركب من الفصل والخاصة فالفصل فيه يفيد التمييز والاطلاع على الذاتيات فلا حاجة الى ضمه الخاصة اليه وان كانت مفيدة للتمييز لان الفصل افادته مع شئ اخر وطريق الحصر في الاقسام الاربعة ان يقال التعريف اما بمجرد الذاتيات او لا فان كان بمجرد الذاتيات فاما ان يكون بجميع الذاتيات وهو الحد التام او ببعضها وهو الحد الناقص وان لم يكن بمجرد الذاتيات فاما ان يكون بالجنس القريب والخاصة وهو الرسم التام او بغير ذلك وهو الرسم الناقص.

**ترجمہ** اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اس جگہ دوسری قسمیں بھی نکلتی ہیں۔ اور وہ تعریف اگرنا عرض عام سے مع فصل کے یا مع خاصہ کے یا تعریف کرنا فصل سے مع خاصہ کے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مناسطہ لے ان اقسام آخر کا اعتبار اس وجہ سے نہیں کیا ہے کہ تعریف سے عرض یا تميز دینا ہوتا ہے۔ (یعنی دوسری اقسام سے ممتاز کرنا) اور یا ذاتیات کی اطلاع دینا مقصود ہوتا ہے۔

والعرض العام لا يفيد شيئا۔ اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا اس کو فصل کے ساتھ (خاصہ کے ساتھ) ضم کرنے میں کوئی فائدہ نہیں دیتا۔  
 واما المركب من الفصل والخاصة۔ اور بہر حال اس کا مرکب ہونا یعنی تعریف کا مرکب ہونا فصل اور خاصہ سے۔ تو فصل اس میں امتیاز اور اطلاع ذاتی کا فائدہ دیتی ہے۔ پس اس کے ساتھ خاصہ کو اس کی طرف ضم کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

وان كانت مفيدة۔ اور اگر وہ یعنی فصل اگرچہ تميز کے لئے فائدہ دیتی ہے۔ اس لئے کہ فصل افادہ مع شئی آخر کا نام ہے۔



وطریق المخصوص۔ اور معرف کو چار حصوں میں حصہ کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے۔ کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں۔ پس اگر محض ذاتیات سے تعریف ہو تو نہیں یا تعریف جمیع ذاتیات سے ہوگی۔ تو وہ حد تام ہے۔ یا بعض ذاتیات سے ہوگی۔ تو وہ حد ناقص ہے۔ اور اگر خالص ذاتیات سے نہ ہو تو نہیں یا جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی۔ تو وہ رسم تام ہے۔ یا اس کے علاوہ سے ہوگی تو وہ رسم ناقص ہے۔

**تشکیک** قولہ لا ینقال۔ اس موقع پر اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ مناطہ تعریف کو صرف چار پر حصہ کرتے ہیں۔ حالانکہ تعریف ان کے علاوہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور اقسام ان کے علاوہ بھی ہیں۔ مثلاً ایک صورت تو یہ ہے کہ تعریف مرکب ہو عرض عام اور فصل سے جیسے انسان کی تعریف میں ماشی ناطق کہنا۔ دوم تعریف مرکب ہو عرض عام اور خاصہ سے جیسے انسان کی تعریف میں ماشی ضاحک کہنا۔ سوم تعریف فصل اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں ناطق کاتب کہنا وغیرہ۔

**جواب**۔ تعریف سے عرض یہ ہوتی ہے کہ معرف اپنے ماسوا تمام افراد سے ممتاز ہو جائے یا پھر یہ مقصد ہوتا ہے کہ ذاتیات پر اطلاع ہو جائے۔ ان دونوں مقصد کے پیش نظر رکھ کر غور فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ عرض عام سے دونوں میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ عرض عام مختلف ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے۔ اس لئے امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا۔ اور چونکہ عرض عام ماہیت سے خارج ہوتا ہے۔ اس لئے اس سے ذاتی پر اطلاع بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اگر عرض عام کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ضم کر کے تعریف کریں تو دونوں مقاصد میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ البتہ وہ تعریف جو مرکب ہو فصل قریب اور خاصہ سے تو اس میں فصل قریب کے ذریعہ امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ایک ذاتی پر اطلاع بھی۔ اس لئے خاصہ کی ضرورت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں چونکہ تعریف کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے اہل منطق نے ان کا اعتبار نہیں کیا۔

قولہ اما الاطلاع۔ صرف فصل سے تعریف کرنے کی صورت میں ذاتیات سے اطلاع یا بی کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اسی طرح تعریف میں ذاتیات کو لایا جاتا ہے۔

ایک سوال۔ اگر تعریف کا مقصد یہی ہے یعنی ذاتیات کی اطلاع اور ماسوا سے امتیاز تو یہ فائدہ جنس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا لفظ جنس سے تعریف درست ہونا چاہئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس حق یہ ہے کہ تعریف کا مقصد جمیع ذاتیات پر اطلاع یا بی ہے۔ اور امتیاز جمیع ماعداء سے اور یا پھر بعض ذاتیات پر اطلاع یا بی مکمل امتیاز کے علاوہ۔

قولہ والعرض العام لا یفید۔ عرض عام امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا۔ ورنہ ذاتیات پر اطلاع کا ہی فائدہ دیتا ہے۔ اس پر میر صاحب نے لکھا ہے کہ شئی کا تمیز کبھی جمیع ماعدار سے امتیاز کا فائدہ دیتا ہے۔ اور کبھی بعض ماعدار سے اور عرض عام جمیع ماعدار سے امتیاز کا فائدہ اگرچہ نہیں دیتا مگر بعض ماسوا سے امتیاز کا فائدہ تو بہر حال دیتا ہے۔ اس لئے تعریف میں عرض عام کا بھی اعتبار ہونا چاہئے اور وہ تعریف جو عرض اور خاصہ سے مرکب ہو اس کو رسم ناقص کے تحت داخل ماننا چاہئے۔ اسی طرح فصل قریب سے اگرچہ امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر فصل و خاصہ سے مل کر امتیاز تام حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صرف فصل سے تو فقط ذاتیات میں امتیاز حاصل ہوگا۔ مگر فصل قریب اور خاصہ سے ذاتی اور عرضی ہر دو سے امتیاز حاصل ہوں گے۔ اس لئے رسم ناقص فصل اور خاصہ سے بھی مرکب ہونا چاہئے۔ اسی طرح عرض عام اور خاصہ سے۔ اور عرض عام اور فصل سے جو تعریف مرکب ہوگی۔ وہ بھی کامل ہوگی بمقابلہ صرف تعریف بالفصل اور تعریف بالخاصہ کے۔

قولہ وطریق المخصی۔ معرف کی اقسام کو متصر کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تعریف محض ذاتیات سے ہوگی۔ یا نہیں۔ اگر تعریف صرف ذاتیات سے ہے تو وہ جمیع ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے۔ اگر تمام ذاتیات سے تعریف مرکب ہے۔ تو وہ حد تام ہے۔ اور اگر بعض ذاتیات سے مرکب ہے تو وہ حد ناقص ہے۔ اور اگر ذاتیات سے نہ ہو تو یا جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہوگی۔ تو اس کو رسم تام کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے علاوہ سے مرکب ہے تو وہ رسم ناقص ہے۔

آپ نے کلیات کی پانچ اقسام بڑھی ہیں۔ اگر ان کے ساتھ جنس قریب جنس بعید اور فصل قریب و فصل بعید کا بھی اعتبار کر لیا جائے۔ تو کلیات پانچ سے بڑھ کر سات ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد دیکھئے کہ معرف بسیط ہے یا غیر بسیط۔ اگر معرف بسیط ہے تو اس کی سات صورتیں ہیں ان میں سے دو درست ہیں۔ پانچ صورتیں غلط ہیں۔ اور اگر معرف غیر بسیط ہے تو اس کی ترکیب دو سے ہوئی ہے۔ تین سے چار سے اور پانچ اجزاء سے اس طرح عقلی طور پر اس کی تقریباً انچاس شکورتیں نکل آتی ہے۔ جن میں سے بعض بسیط اور بعض مرکب ہیں۔

قال ويجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف الحركة بما ليس بسكون والزوج بما ليس بغيره وعن تعريف الشيء بما لا يعرف الابه سواء كان بمرتبة واحدة كما يقال الكيفية ما بها يقع المشابهة اتفاق في الكيفية او بمراتب كما يقال الانسان زوج اول ثم يقال الزوج الاول هو المنقسم بمساويين ثم يقال المتساويان هما الشيئان اللذان لا يفضل

احدہما علی الآخر ثم یقال الشیئان ہما الاثنان ویجب ان یحتوزن عن استعمال الفاظ غریبہ وحشیۃ غیر ظاہرۃ الدلالۃ بالقیاس الی السامع لکونہ مفقودا للغویں اقول اخذ ان یمین وجوہ اختلال التعریف یحتوزن عنہا۔

### ترجمہ

ماتن نے فرمایا۔ امتراز واجب ہے شئی کی تعریف اس کے مساوی کے ذریعہ کرنے سے۔ وہ مساوی جو معرفت اور جہالت میں مساوی ہو۔ یعنی تعریف بالمساوی درست نہیں ہے۔ جیسے حرکت کی تعریف دو مالیس بساکن،، سے کرنا۔ اور زوج ہے جو فرد نہ ہو۔ اسی طرح شئی کی تعریف اس چیز سے کرنا جو پہچانی نہ جائے مگر اسی سے برابر ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں ہوں جیسے کہا جاتا ہے کیفیت وہ ہے جس کے ذریعہ مشابہت حاصل ہو۔ پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں اتفاق کو کہتے ہیں۔

اوجہ انتہا۔ یا چند مراتب میں ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ اثنان زوج اول،، دو کا عدد زوج اول ہے۔ پھر کہا جائے کہ زوج اول یہ ہے جو دو برابر حصوں میں منقسم ہو۔ پھر کہا جائے مساوی وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے ایک دوسری پر فضیلت نہ رکھتی ہو۔ پھر کہا جائے شیئان اثنان ہے ویجب ان یحتوزن۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ تعریف میں الفاظ غریبہ کے استعمال سے پرہیز کیا جائے جو وحشت پیدا کرنے والے ہوں۔ اور معنی پر ظاہر الدلالہ نہ ہوں سامع کے اعتبار سے (امتراز اس لئے ضروری ہے۔) کہ یہ مقصد کوفوت کرنے والا ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں ماتن نے اب یہاں سے تعریف میں خلل پیدا کرنے والے اسباب کا بیان شروع کیا ہے۔ تاکہ آئندہ ان سے امتراز کیا جائے۔

### تشریح

تو، فی المعرفة والجهالة۔ ماتن نے اس قید سے ایک اعتراض کو دور کیا ہے۔ وہ یہ کہ سابق میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ معرفت اور معرفت دونوں مساوی ہونا چاہئے۔ یعنی تعریف بالمساوی کو جائز کہا ہے اور اس جگہ اس کی نفی کر رہے ہیں

جواب :- سابق میں مساوات کی قید لگانے سے مراد یہ تھی کہ دونوں صدق میں مساوی ہوں۔ اور اس جگہ معرفت و جہالت میں مساوات مراد ہے یعنی معرفت اور معرفت معرفت و جہالت میں دونوں کے برابر نہ ہوں۔ جیسے ایک شخص یہ جانتا ہے کہ کرکدن اور فیل کے بارے میں صرف اتنا جانتا ہے کہ یہ دونوں حیوان ہیں تو اس شخص کے سامنے کرکدن کی تعریف میں یہ کہنا کہ کرکدن ہاتھی کے مشابہ ہے۔ درست نہیں ہے۔ اس لئے معرفت و جہالت میں فیل و کرکدن اس کے نزدیک دونوں مساوی ہیں۔ وہ جس طرح کرکدن سے ناواقف ہے۔

اسی طرح وہ فیل کو بھی نہیں جانتا۔  
 قولہ اخذ ان یسین۔ ماتن نے وجہ فعل کا بیان اس لئے کیا تھا کہ لوگ اس سے پرہیز  
 کریں۔ مگر شارح نے بیان کیا کہ ان چند امور سے احتراز ضروری ہے ماتن اور شارح کے  
 بیان میں اتنا فرق واقع ہو گیا ہے۔

وہی اما معنویۃ اولفظیۃ اما المعنویۃ فہنہا تعریف الشئ بما یساویۃ فی المعرفة  
 والجهالة ای یكون العلم باحدہما مع العلم بالآخرۃ والجهل باحدہما مع الجهل الآخر۔  
 كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانہما فی المرتبة الواحدة من العلم والجهل فمن علم  
 احدهما علم الآخر ومن جهل احدهما جهل الآخر والعرف يجب ان يكون اقلام معرفة  
 لان معرفة المعروف علة لمعرفة المعروف والعلة مقدمة على المعلول ومنها تعريف الشئ بما يتوقف  
 معرفته عليه اما بمرتبة واحدة وبسمى دوسرا مصححا واما بمراتب وبسمى دوسرا مضمرا او مثالہما  
 فی الکتاب واما الاعلاط اللفظیۃ فانما يتصور اذا حال الانسان التعريف لغيره وذلك بان يستعمل  
 فی التعريف الالفاظ غير ظاهرة الدلالة بالنسبة الى ذلك الغير فيفوت غرض التعريف باستعمال  
 الالفاظ الغریبۃ الوحشیۃ مثل ان يقال النار اسطفس فوق الاسطفسات واستعمال الالفاظ  
 المجازیۃ فان الغالب مبادیۃ المعانی الحقیقۃ الى الفہم واستعمال الالفاظ المشتركة فان الاشتراك  
 محل بغير المعنى المقم لعدم كون للسامع علم بالالفاظ الوحشیۃ وکان هناك قرینۃ دالة  
 على المراد جاز استعمالہا فیہ۔

**ترجمہ** اور وہ یا تو معنوی ہوگا یا لفظی ہوگا۔ اور بہر حال معنوی تو ان میں سے شئی کی تعریف اس کے  
 اس مساوی سے کرنا ہے۔ جو معرفت اور جہالت میں اس کے برابر ہو یعنی ان میں سے ایک  
 کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہو اور ان میں سے ایک سے جاہل ہونا دوسرے کے جاہل کے ساتھ ہو۔  
 جیسے حرکت کی تعریف مدمالیس سکون سے کرنا (یعنی وہ چیز جو ساکن نہ ہو) کیوں کہ یہ دونوں علم و جاہل  
 کے ایک ہی درجہ میں ہیں۔ پس جو ایک سے واقف ہوگا دوسرے سے بھی واقف ہوگا اور جو شخص ایک سے  
 ناواقف ہوگا وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہوگا۔

والعروف يجب ان يكون اقلام۔ حالانکہ معرفت کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقدم ہو باعتبار معرفت کے  
 اس لئے کہ معرفت کی علت معرفت ہے معرفت کے لئے اور علت ہمیشہ معلول پر مقدم ہوتی ہے۔  
 ومنها تعريف الشئ بما يتوقف۔ اور انہیں اسباب میں سے ایک سبب شئی کی تعریف اس شئی سے

کرنا ہے کہ جس شئی کی معرفت تو اسی پر موقوف ہو یا مرتبہ واحدہ میں تو اس کا نام دور مصرح رکھا جاتا ہے۔  
یا چند مراتب میں تو اس کا دور مضمر نام رکھا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے۔  
والا غلاط اللفظیۃ۔ اور لفظی غلطیاں تو اس وقت معلوم ہوں گی جب انسان اپنے غیر کی تعریف کا ارادہ  
کے۔ اور یہ اس طرح کہ وہ تعریف میں ایسے الفاظ کا استعمال کرے جو ظاہر الدلالہ نہ ہوں۔ اس غیر کے  
مقابلے میں۔ تو تعریف کی غرض فوت ہو جائے گی مثلاً ایسے الفاظ کا استعمال کر جو غریب ہوں اور وحشت  
میں ڈالنے والے ہوں۔ مثلاً کہیہ النار نام اسطفس کا جو کہ تمام اسطفسات کے اوپر ہے۔ اور جسے تعریف  
میں مجازی الفاظ کا استعمال کرنا۔ کیونکہ غالب یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی ہی ذہن کی طرف سبقت کرتے  
ہیں یا مثلاً تعریف میں مشترک الفاظ کا استعمال کرنا اس لئے کہ لفظ کا کئی معنی میں مشترک ہونا معنی مقصود  
کے سمجھنے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں البتہ اگر مخاطب نے الفاظ و حشیہ کو جان رکھا ہے یا پھر اس جگہ کوئی قرینہ  
مراد پر دلالت کرے والا موجود ہو تو ان الفاظ کا استعمال تعریف میں جائز ہے۔

### تشریح

قولہ اما المعنوی۔ تعریف میں اختلال کی دو صورتیں ہیں۔ اول اختلال لفظی۔ دوم خلل معنی  
تعریف میں الفاظ غریب کا استعمال کرنا اختلال لفظی ہے۔ اور معنوی اختلال کی دو صورتیں  
ہیں۔ اول تعریف بالمساوی۔ معرفت و جہالت میں جو شئی معرفت بالمساوی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ شئی  
کی تعریف دو ما یوقف علیہ الشئی سے کرنا۔ مگر تعریف بالمساوی کو معنوی خلل کے تحت شمار کرنا درست نہیں  
ہے۔ اس لئے کہ یہ تعریف خلل لفظی میں بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ تعریف ایسے الفاظ سے کرنا جو معرفت  
اور جہالت میں معرفت کے مساوی ہو تو اس کو بھی تعریف بالمساوی کہیں گے۔ مضروب کی تعریف من  
قام بہ الضرب سے کرنا۔ اس لئے کہ جو شخص ضرب کے معنی جانتا ہے۔ وہ مضروب کے معنی سے بھی واقف  
ہوگا۔ اگر کچھ خفا رہے تو وہ مبدأ اشتقاق کی وجہ سے ہے۔

جواب یہ ہے کہ نہ بحث ہماری بحث سے خارج ہے۔ اس لئے کہ کلام حقیقی تعریف میں اختلال سے  
ہو رہا ہے۔ بیان موضوع لا حقیقہ تعریف نہیں ہے بلکہ مجازاً اس پر تعریف کا اطلاق کیا گیا ہے  
قولہ کہ تعریف الحوکہ۔ حرکت کی تعریف۔ شئی کا دو آن میں دو مکان میں ہونا۔ اور شئی کا دو آن  
میں ایک میں ہونا سکون ہے۔ اس تعریف کی بنا پر حرکت و سکون کے درمیان تضاد کی نسبت ہے  
اور معرفت و جہالت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ حرکت کی تعریف مالمیس بسکون سے کرنا تعریف  
بالمساوی ہے۔

اور اگر سکون کی تعریف اس طرح ہم کی جائے کہ عدم الحوکہ عما من شانہ ان تتحرک تو دونوں کے درمیان  
عدم و ملکہ کی نسبت ہوگی۔ اور سکون بمقابلہ حرکت کے زیادہ سختی ہوگا۔ اس لئے تعریف بالاضحیٰ ہونے کی بنا پر  
درست نہیں۔

قوله لان معروفة - امر معروف کی معرفت مقدم ہوتی ہے۔ اور اخفی کی معرفت مؤخر۔ اور امر مساوی کی معرفت ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ تو تعریف بالمساوی کی صورت میں معروف و معروف کی معرفت ایک ساتھ ہوگی۔ مالا لکہ معروف کی معرفت مقدم اور معروف کی معرفت کا اس سے مؤخر ہو نا ضروری ہے۔ کیوں کہ معرفت معروف علت ہے۔ اور معرفت معروف معلول ہے۔ اور علت معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے۔  
قوله بهای توقف - اختلاف معنوی کی دو صورت یہ بیان کی ہے کہ شئی کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے جس کی معرفت خود اسی شئی پر موقوف ہو۔ اس کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موقوف علیہ ہمیشہ مقدم اور موقوف اس سے مؤخر ہوتا ہے۔ لہذا معرفت معروف مقدم اور معرفت معروف مؤخر ہوگی۔ اور جب معرفت کی معرفت معروف کی معرفت پر موقوف ہوگی تو لازم آئے گا کہ معرفت مقدم اور مؤخر دونوں ہی اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قوله ویسمی دوراً - یہی کی ضمیر کا مرجع توقف علی مای توقف ہے۔ اور مرتبہ واحدہ دونوں کے لئے کیا ہے جن میں سے ایک تعریف الشئی بمای توقف علیہ الشئی سے مستفاد ہے۔  
دو مصرح اس لئے نام رکھا جاتا ہے کہ اس میں دو صراحت سے پایا جاتا ہے۔

قوله الغریبۃ الوحشیۃ - وحشی وحش کی جانب منسوب ہے۔ یعنی جنگلی جانور۔ لفظ وحشی اس کو کہتے ہیں جو غیر مانوس فی الاستعمال ہوں۔ اور اپنے معنی پر ظاہر الدلالہ بھی نہ ہو۔ نیز اس کے معنی کج جان ذہن انتقال نہ کرتا ہو۔ ایسے الفاظ سے تعریف کرنے کی صورت میں معرفت کی فصیح معرفت حاصل کرنے میں غلل واقع ہونے کا احتمال رہتا ہے۔ اس لئے ایسے الفاظ سے تعریف میں استراز کرنا ضروری ہے۔

قوله الناس اسطقیس - اسطقیس کے معنی اصل اور مادہ کے ہیں۔ جس سے مرکبات کی ترکیب دی جاتی ہے۔ یہ لفظ تار اور طائر دونوں سے بڑھا جاتا ہے۔ قدیم فلاسفہ کے نزدیک اسکا اطلاق عناصر اربعہ پر ہوتا ہے۔ پانی، مٹی، آگ، ہوا۔ اور انہیں چار عناصر سے حیوانات جمادات و نباتات یعنی موالید ثلاثہ کی ترکیب ہوتی ہے۔

قوله الالفاظ المجامیۃ - مائن نے لفظی اختلال کے بیان میں غلل پیدا کر دیا ہے اس لئے کہ اس نے مشترک و مجاز سے استراز کا ضروری ہونا ذکر نہیں کیا۔ مگر صاحب میر کا قول ہے کہ مشترک الفاظ کا استعمال تعریف میں الفاظ غریب کے استعمال سے زیادہ ردی ہے۔ اس لئے کہ الفاظ غریب کے استعمال کرنے میں صرف اتنی خرابی ہے کہ مخاطب کو اس لفظ کے معنی معلوم نہیں ہے۔ اور وہ اس لفظ کے معنی دریافت کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اس لئے طول عمل ہے۔ اس کے برخلاف اگر لفظ مشترک المعنی کو تعریف میں استعمال کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ سامع معنی خیر مقصود کی جانب منتقل ہو جائے۔ اس سے زیادہ برا لفظ مجاز المعنی کو تعریف میں استعمال کرنا ہے۔ کیوں کہ سامع لفظ کو اس کے

حقیقی معنی پر محمول کرے گا۔  
اور مجازی معنی جو تعریف میں مقصود ہیں وہ فوت ہو جائیں گے۔ اور جب الفاظ غریب سے  
استراذ ضروری ہے۔ تو مشترک مجاز سے استراذ بدرجہ اولیٰ ضروری و لازمی ہوگا۔

فقط

اعجاز السید محمد حسن باندوٹی

مدرس دارالعلوم دیوبند

۱۲ رجب شنبہ ۱۴۱۸ھ ۱۵ اپریل ۱۹۹۷ء



شیدائی کتب خانہ

مقابل آرام باغ

کراچی ۱

فون نمبر ۲۶۲۷۶۰۸